

التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكتاب المستشرقين

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

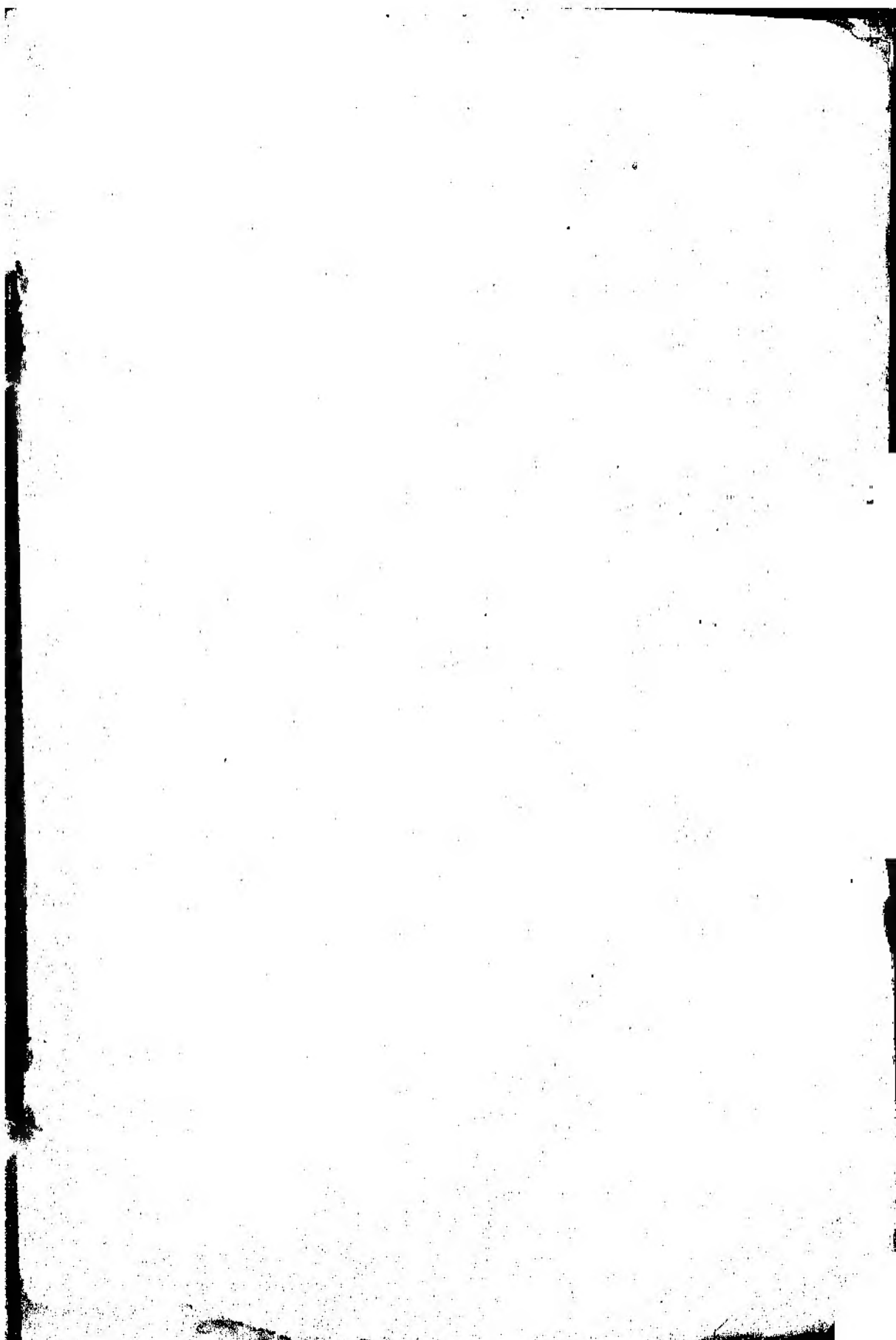
الناشر

مكتبة النهضة المصرية

١٥ شارع النخيل بمصر

١٩٤٠

مطبعة الاتحاد بشارع حسن الأكبر بمصر



فهرس الكتاب

مقدمة عامة ١٥ - ١٦

وارث ووارث

تراث الاوائل في الشرق والغرب
لكارل هينرش بكر ٣ - ٣٣

انتقال التراث

من الاسكندرية إلى بغداد
للدكتور ماكس مايرهوف ٣٧ - ١٠٠
التراجم الارسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع
للاستاذ پول كروس ١٠١ - ١٢٠

الدين والتراث

موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الاوائل
لأجنس جولدتسيهر ١٢٣ - ٢١٧
بحوث في المعتزلة :
لكرلو الفونسونيلينو ١٧٣ - ٢١٧
أ - أصل تسميتها ١٧٣ - ١٩٨
ب - اسم القدرية ١٩٨ - ٢٠٤

صفحة

ح — الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية	
المقيمين في أفريقية الشمالية	٢٠٤ — ٢١٠
و — حول فكرة غربية منسوبة إلى الجاحظ عن	
القرآن	٢١٠ — ٢١٧
العناصر الأفلاطونية المحدثثة والغنوصية في الحديث	
لأجنثس جولدتسمير	٢١٨ — ٢٤١

معارضة التراث

محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية	
لكرلو الفونسونليو	٢٤٥ — ٢٩٦

ملحق تراجم

كارل هينرش بكر	٢٩٩ — ٣٠٦
أجنثس جولدتسمير	٣٠٧ — ٣١٩
كرلو الفونسونليو	٣٢٠ — ٣٣٠

مقدمة عامة

هذه أنحاء من البحث في الحياة الروحية الإسلامية قد تبدو للناظر العابر على قدر من التباين عظيم ، وحظ من التنافر غير قليل . ولكن الاحساس المرهف النفاذ إلى جوهر المشكلات ، المدرك لما بينها من صلات ، سرعان ما يتبين الجامع الذي يجمعها ، والوحدة التي تكمن فيها وفي الآن نفسه تخضع لها ، ويرتفع بها جميعاً إلى مشكلة واحدة ، هي في هذا الباب مسألة المسائل ومشكلة المشاكل .

كيف لا ، وهي مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها ، ماهي ، وما جوهرها ؟ وما مكانتها بين الحضارات العالمية ؟ وما هو حظها من السمو والامتياز ، وما هو بالتالي حظ حاملها أو خالقها من الطرافة والجدة ، بالنسبة إلى غيرها من الحضارات ، وبإزاء أصحاب هذه الحضارات الآخرين ؟

نعم ، نحن هنا بازاء مسألة معينة أو شبه معينة ، وتلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية . إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإسلامية وهي تحاول على مر زمانها أن تكون مقوماتها ، وتحدد خصائصها ومميزاتها ، وتنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها . فعن طريق موقفها من هذا التراث ، سواء في حالة الأخذ عنه أو في حالة الثورة عليه ، نستطيع أن نعرف هذا الطابع ، ونتبين تلك الخصائص . ولعل هذا أن يكون مقياساً من أجل المقاييس التي يمكن استخدامها في فلسفة الحضارات فكم نستطيع أن نكشف عن خصائص الكائن العضوي الحي من سلوكة بازاء الوسط الذي هو فيه ، إن في تأثيره به أو في رد فعله وتأثيره فيه ، كذلك روح الحضارة — ولعلها أن لا تكون أقل حياة من الكائن العضوي — نستطيع أن نكشف عن حقيقتها من موقفها بازاء روح الحضارات الأخرى فيما خلفته هذه الروح من آثار .

فاذا رأينا روح الحضارة الاسلامية لاتأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهرى لهذه الحضارة الأخيرة ، إذا رأيناها تأخذ عنها العلوم العملية التي هي قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وحضاراتهم والتي لاتأثر بطبيعة واضعها ، ولا تتغير بتغير روح الحضارة التي نشأت أو نمت فيها ، لأنها خاضعة للطبيعة الخارجية لا للطبيعة الذاتية ، بينما هي لاتأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون ، أو إن هي أخذت بشيء من العلوم الروحية ، لم تستسغ إلا الجانب الذى تراه عاما غير مميز للروح اليونانية ، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها ، بل فهمتها على نحو آخر مخالف ؛

وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الاسلامية ينفر نفورا شديدا من التراث اليونانى فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء ، هي رد فعل قوى لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى ، شعرت بما بينها وبينها من تباين يكاد يصل حد التناقض ؛

وإذا رأينا المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الاسلامية من أجل معارضة النتاج المميز لروح الحضارة اليونانية ، بنتاج من طبيعة هذا النتاج اليونانى ، قد انتهت بالاخفاق التام والفشل الذريع ؛

إذا رأينا هذا كله ، عرفنا أن روح الحضارة الاسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية ؛ ومن معرفتنا لهذا التباين ، نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الاسلامية ، كما نستطيع على ضوء هذه الخصائص أن نفهم الصراع العنيف الذى قام بين كلتا الروحين .

فالروح اليونانية تمتاز أول ما تمتاز بالذاتية ، أى بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات ، وبأنها فى وضع أفقى بارز هذه الذوات الأخرى ، حتى ولو كانت هذه الذوات آلهة ؛ بينما الروح الاسلامية تُنفى الذات فى كُلِّ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكوينه ، بل هو كُلُّ يعلو على الذوات كلها ، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه ، يسيرها كما

يشاء ، ويفعل بها ما يريد . فالروح الاسلامية تنكر الذاتية إذا أشد الانكار .
وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة . لأن المذهب
الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بازاء الطبيعة الخارجية أو
الذوات الأخرى ، التي تستقل هي بنفسها عنها ، وتؤكد كيانها بازائها . ومن
هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية ، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها ،
ما دامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً عن الذاتية ، بمعنى أنها تقوم على التفكير
الحر ، والعقل المستقل ، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته .
أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها ، وعدم استقلالها بنفسها ، وعدم
استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة ، فلا تستطيع أن
تصور الأفكار إلا على صورة الاجماع . ولما كان هذا الاجماع غير ممكن
التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد ، لأن هذا معناه
صدورها عن الذاتية ، فأنها لا تفهم هذا الاجماع إلا على أنه « كلمة » هذه
القوة العليا التي تغنى فيها وتخضع لها كل الخسوع ، باعتبارها مخلوقة لها
وصادرة عنها . وهذه « الكلمة » هي كل شيء في الحياة الروحية . فالحق
ما اتفق « والكلمة » ، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال ؛ والبحث
كله يجب أن يقصر موضوعه عليها ، والنشاط الروحي يجب أن يدور
من حولها .

وعلى ضوء هذه الخاصة نستطيع أن نفهم الحياة الروحية الاسلامية
وأن نكشف عن مصادرها : فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الاسلامية ، ولهذا
لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة ، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة
اليونانية ، وأن تنفذ الى آباطها ، وإنما هي تعلقت بظواهرها ، ولم يكن عند
واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح ،
وإلا لضموا هذه الفلسفة وتمثلوها ، واندفعوا الى الانتاج الحقيقي فيها ،
وأوجدوا فلسفة جديدة ، شاموا ذلك أو لم يشاءوا .

والفن اليوناني منافٍ لطبيعة الروح الإسلامية ، لأن الفن اليوناني ،
والفنون عامة بمعناها الصحيح ، تقوم على الذاتية ، وتفترض الطرافة والتنوع .
وأستخف شيء أن يقال إن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي بالمعنى الحقيقي
لكلمة الفن ، هو النواهي الدينية ، فتي كانت النواهي الدينية كافية لأن تمنع
من وجود شيء مامن الأشياء ، مهما كان من أمر هذا الشيء ؟ ثم ما بال
النواهي الدينية كانت كافية في المنع من إيجاد الفن ، فيما يزعمون ، ولم تكن
كافية في المنع من إيجاد أشياء أخطر على الدين من خطر الفن الموهوم بآلاف
وآلاف من المرات ؟ ما بال المذاهب المتبدعة الخارجة على الدين ، والآراء
الاحادية الهدامة التي قصد منها أصحابها إلى الطعن في صميم الدين ، قد
وُجدت في الحضارة الإسلامية ، وكان لها أنصارها العديدون الذين قالوا بها
وحرضوا على الدفاع عنها وتأييدها ، ولاقوا في سبيلها مالا قوا من عنيت
وارهاق ؟ الحق أن السبب في عدم إيجاد فن إسلامي هو أن الفن منافٍ لطبيعة
الروح الإسلامية . فليس في استطاعتها إذاً أن تنشئ شيئاً ، مهما انفتحت من
جهود ، ومهما بذلت في هذا السبيل من محاولات ، أما ما يسمونه فناً إسلامياً
فليس خليقاً مطلقاً بكلمة فن ، وخير ما يوصف به أنه « تزويق » . وهذا
« التزويق » لم تدفع إلى إيجاده طبيعة الروح الإسلامية من حيث هي روح ،
وإنما دفع إليه ما ذكرناه من قبل كنتيجة لفقدان الذاتية ، ونعني به « الكلمة »
كلمة الله . فتقديسها لكلمة الله ، اقتضى منها أن تحتفل بالمظهر الخارجي لهذه
الكلمة ، إلى جانب احتفالها بالمعنى والروح الداخلية . وعلى هذه العناية بالمظهر
الخارجي لكلمة ، الله اقتصر جل هذا التزويق أو كله ، لأنه لا يكاد يخرج عن
تزويق الخط أو تزويق « الكلام » عن طريق الصور الصغيرة المسماة
بالمصغرات ، وهي فن آلي لا يعبر عن ذاتية .

وهذه الخاصية نفسها تدلنا على المصادر التي صدرت عنها الفرق الإسلامية .
فليس لنا أن نلتمس الأسباب التي دعت إلى نشأة هذه الفرقة أو تلك الأخرى

في مذاهب اليونانيين أو المذاهب الأجنبية ، وإنما الواجب علينا أن نلتزمها هي وما قالت به من نظريات وآراء في « كلمة » الله نفسها ، أي في القرآن . فعنه هو ، لاعتن المذاهب الفلسفية اليونانية ، صدرت الفرق الإسلامية المختلفة ، وكان البحث فيه هو نقطة البدء في نشأة كل فرقة من الفرق . أما تأثير الفرق بالمذاهب الأجنبية فكان لاحقاً على نشأتها ، ويجب أن لا يغالى في أهميته ، وأن يتجه الباحث إلى القرآن أولاً يلتزم فيه ، هو وما يجر إليه نصه من نظر وأبحاث ، أصول الفرق والآراء .

والروح اليونانية في نظرتها إلى المكان تختلف عن الروح الإسلامية أشد الاختلاف . فالمكان في نظرها هو الأجسام نفسها ، محددة معينة . بينما المكان في نظر الروح الإسلامية خلاء غامض هائل . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كان المسلمون « يشعرون بشيء من القلق بازاء الأشكال الهندسية » ، حتى اعتبرها البعض الحاداً وزندقة ، لحملوا على من يشتغل بها ، ونهبوا إلى خطرها . فهذا الشعور شعور طبيعي تقتضيه طبيعة الروح الإسلامية نفسها ، ما دامت في نظرتها إلى المكان تناقض الروح اليونانية . فالروح الإسلامية الخالصة ، وهي التي يمثلها الجمهور وعلى رأسه أهل السنة ، حين نظرت في الهندسة اليونانية سرعان ما أدركت بغريزتها ما بينها وبين الروح التي تعبر عنها هذه الهندسة من تباين . فنفرت منها نفوراً شديداً ، ولم تقو على استساغتها وفهمها . وبدأ لها عجباً ، ولها الحق كل الحق في ذلك حسب ما تقتضيه طبيعتها ، أن يقول اليونانيون إنهم يعرفون « حقائق الأشياء من الأعداد والخطوط والنقط » ، لأن المكان الذي تستطيع أن تتصوره خلا . محض ، فكيف يمكن أن تعرف حقائق الأشياء منه . أما اليونانيون فهذا مفهوم عندهم ، لأن المكان في نظرهم هو الأجسام نفسها . ولما كان الدين هو جوهر الروح الإسلامية ، فكل شيء تنفر منه الروح الإسلامية ، تعتبره غير متلائم مع الدين . لذلك قالت بلسان أحد أبنائها إنها « تُرِق الدين » .

وهذا هو السبب الحقيقي في نفور أهل السنة والجمهور من الهندسة ، وليس السبب أنها من مقدمات علم الأوائل ، كما يزعمون .
وعلى هذا النحو نستطيع أن نفهم نفور الجمهور وأهل السنة من بقية العلوم اليونانية ، أو علوم الأوائل كما يسمونها . فإذا كانوا قد نفروا من الحساب ، فلأنهم أدركوا بغريزتهم أن نظرة الروح الاسلامية إلى العدد تختلف عن نظرة الروح اليونانية إليه ؛ وإذا كانوا قد حملوا على الفلك ، فلأنهم شعروا شعوراً غامضاً بما بين نظرة الروح الاسلامية ونظرة الروح اليونانية إلى الزمان من تباين . وإذا كانوا قد حملوا على المنطق أقسى حملة حملوها على علوم الأوائل ، فيما عدا الآلهيات ، فذلك لأن المنطق علم من العلوم الفلسفية أى التى تعتمد على الذاتية : ثم إن المنطق يتوقف إلى حد كبير على عبقرية اللغة اليونانية . ولما كانت اللغة وخصائصها ، مظهراً من أوضح مظاهر روح الحضارة ، فيها خصائصها وبها مميزات وطابعها ، فحفظ المنطق من الروح اليونانية إذاً كبير جداً . ولهذا نجد المهاجرين للمنطق اليونانى من أهل السنة يعنون بالإشارة إلى الناحية اللغوية . إلا أن إشارتهم إلى الاختلاف بين اللغتين العربية واليونانية يجب أن تفهم باعتبار ذلك رمزاً على الاختلاف بين جوهر كل من الروحين اللتين أنتجتا هاتين اللغتين . وإذا كان نصيب الرياضيات والطبيعات من هجوم أهل السنة أقل بكثير من نصيب العلوم الفلسفية ، فذلك مرجعه فى النهاية إلى أن الطابع العملى ، أى الخالى من الذاتية ، يغلب على الأولى ، بينما طابع الذاتية هو الغالب على العلوم الأخيرة .

ولكن إذا كانت الروح الاسلامية الخالصة تكشف فى هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هى ومميزات ، فإنها تكشف عنها أيضاً فيما أخذته من التراث اليونانى . فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مُزجت بعناصر يونانية

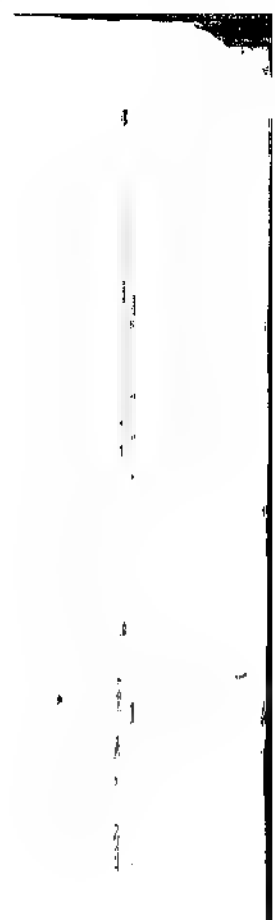
فكأنها لم تأخذ إذا شيئاً مما يميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبّعها بطابعها الخاص، وإنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية . وفي هذا تحليل واضح للنجاح الهائل الذي لقيته الأفلاطونية المحدثّة في العالم الإسلامي . فأرسطو اليوناني لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه ، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثّة التي هي مزيجٌ نصيبُ الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية ، بل إن العلوم الشرعية نفسها ، وخصوصاً الحديث ، قد تأثرت أعظم التأثير بهذه الأفلاطونية المحدثّة ، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم هم الإسلامية في صورة أخرى ، أروع وأعظم نمواً وأكثر تفصيلاً .

والآن :

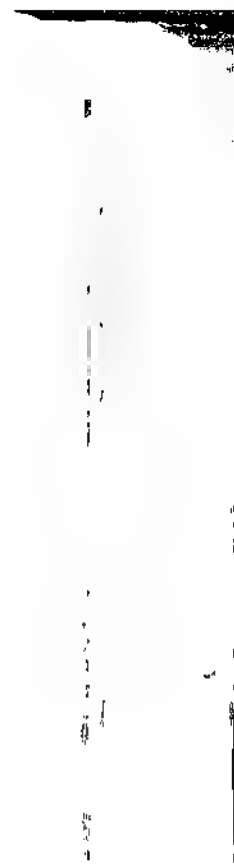
أرأيت إلى خطر هذا المنهج إذا في دراسة الحضارة الإسلامية ! أرأيت إلى النتائج الخسبة التي نستطيع أن نظفر بها ، ونحن نبحث في روح الحضارة الإسلامية ، لو أننا فصلنا القول ، فطبقناه ماوسعنا التطبيق ؟
لقد كان في عزمنا أن نقوم بهذا في هذه المقدمة ، ولكننا رأينا البحث قد تشعب أمامنا العقل وطال ، ورأينا النظر قد اتسع وامتد إلى آفاق لم تكن في الحسبان ، فأثرنا أن يكون ذلك في كتاب خاص ، نحاول الكشف فيه عن « روح الحضارة الإسلامية » .

عبد الرحمن بدوي

فبراير سنة ١٩٤٠



وارث و وراثت



تراث الاوائل في الشرق والغرب

لكارل هينرش بكر^(١)

الى

هانز هينرسمه شيدر

لم تعد طريقة بيان الافكار المأخوذة والأوضاع المستعارة في البحث التاريخي ، طريقة عصرية ، وهي الطريقة التي كانت محبوبة من قبل كثيراً . فلقد اتضح أن بيان الافكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع ، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية . وإنما الفاصل في هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الافكار أو الأوضاع وما لم يفعله ، وأى النتائج نستخلصها من سلوكه مما يتعلق بجوهره وطبيعته^(٢) .

ومن أجل هذا كله لن يكون الغرض من محاضرة اليوم^(٣) بيان وتعداد ما أخذه الشرق والغرب عن الاوائل — ونعني بهم هنا اليونان والرومان —

(١) راجع ترجمته في الملحق الموجود بأخر هذا الكتاب .

(٢) [المنهج الذي يقدمه بكر هنا هو المنهج الفيلولوجي الذي اشتهر خصوصاً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وكان أصحابه ينتهون بانكار كل ما للفكر أو الفيلسوف أو صاحب الفن أو الحضارة المعينة ، من طرالة وشخصية وقدرة على الابتكار والخلق . فكانوا ينظرون إلى هؤلاء كمخليط يمكن أن ينحل إلى عناصر موجودة من قبل . وهنا يظهر أثر تريبلس ، أحد أساتذة بكر في هيدلبرج ، وقد اشرنا إليه في الفصل الخامس بترجمة بكر] .

(٣) [هذه المحاضرة ألغها بكر في جمعية الامبراطور فلهلم برباين في ١٨ مارس سنة ١٩٣١ وطبعت بليينسك عند الناشر كوفله وماير ، في نفس السنة . وهاك عنوانها باللغة الألمانية :

Das Erbe der Antike in Orient und Okzident von C. H. Becker. Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig, 1931.]

عما لا حصر له . فهناك الكثير من الحقائق التي لا أثر لها في تمييز الشخصية وتكوين الطابع ، مثل هذه الحقيقة وهي أننا نقسم أيامنا وساعاتنا تبعاً لنظام الباطنيين الاثني عشرى . وإنما المهم من الناحية التاريخية هو ما يميز ويطلع بطابع خاص فحسب ، وأعني بذلك موقف الشخص المشارك في التراث أو الحضارة المتأثرة به من حيث فعلهما فيه أو انفعالهما به . ومن هنا فإن المسألة التي نضعها لأنفسنا ستكون على هذا النحو التالي : كيف تقبل الشرق والغرب تراث الأولائل ؟ أقبّلوه على نحو واحد أم على نحوين مختلفين ؟ ثم ما هي النتائج التي نستخلصها من ذلك بالنسبة إلى جوهر كتلتا دائرتي الحضارة وبالنسبة إلى رجالهما البارزين ؟

ولكن ماذا نفهم نحن من كلمة تراث الأولائل ؟ كتب صديق وزميل^(١) هانز هينرش شيدر^(٢) فصلاً قيماً عنوانه « الشرق وتراث الأوغريق » بحث فيه عما كان للروح اليونانية من أثر في تطور حضارة الشرق الروحية ، وعما طرأ على الروح اليونانية من تغير وتبدل تحت تأثير الأفكار الشرقية ولعل مسألة الهيلينية^(٣) ، أى امتزاج تفكير اليونان بتدين الشرق لم تدرس من

(١) في مجلة *Die Antike* (الحضارة القديمة) المجلد الرابع ص ٢٢٦ وما بعدها ؛ ثم راجع أيضاً البحث القيم لدى كتيه شيدر في كتاب *Biologie der Person* (بيولوجيا الفرد) بأشراف برجش ليفي Brugsch-Levy تحت عنوان « الفرد في الإسلام » Das Individuum im Islam

(٢) « نطق » اهليلية « على صايح الفكر والحضارة القديمة في العصر الهليني بدأ من فتح الاسكندر للشرق ونهى بمصر لأمبراصور أوغسطس ، أى من سنة ٣٣٦ إلى سنة ٣٠ ق . م . تقريباً » ويمتاز هذا العصر بامتزاج الفكر اليوناني بأرواح شرقية . وعنه يقول ادورد ماير « إن الحضارة الهلينية تمثل قدر المستطاع دلية لأمر واستقلال بعضها عن بعض ؟ وتضع مكان ذلك الاسيائية ، التي تسود بينها المساواة وتغذيها ثقافة واحدة . وهذه الثقافة وإن قامت على أساس الثقافة اليونانية لغوية إلا أنها تعمو الطابع القومي وتريد أن تقدم مقامه عدة الاسيائية عامة . وقد اتفقت هذه أرواح بلوراته من عصر من النصرانية والإسلام . أما سم « الهلينية » فيرجع إلى دروبزن في كتابه « تاريخ هيلينية » الذي طهر سنة ١٨٣٦ . راجع في هذا كتاب كيرست بعنوان « تاريخ هيلينية » في مجدين ، نظمة ١٩٢٧ سنة — *Kaerst, Geschichte des Hellenismus* .

قبل درساً عميقاً كما درست في هذا الفصل . غير أن شيدر حينما يتحدث عن التراث اليوناني يعني أولاً الروح اليونانية الحقيقية ، وبالنسبة إلى العصر المتأخر ، يقصد الروح اليونانية الهلينية التي بدلتها الشرق والتي لا بد قد بدت للعالم الشرقى ، أى الآسيوى ، المتطور . كأنها روح يونانية خالصة . أما مهمتنا نحن فهمة غير هاتيك . فبينما أخذ شيدر تعريفه للشرق والغرب من الصراع الذى قام بين عالمين جديدين من عوالم الحضارة ، نحاول نحن اليوم أن ندرس حياة تراث الأوائل حياة ثانية فى العالمين المتوسط والحديث فى الشرق وفى الغرب . فالمرء لا يستطيع الكلام عن « التراث » إلا بعد موت المورث . نعم إن الأفكار والنظم صور للتعبير عن حياة حية حقيقية ، إلا أن لها مع ذلك حياتها الخاصة ، مستقلة عن أصحابها الذين أبدعوها . وكما أن مسألة الهلينية ابتداء من الاسكندر الأكبر حتى ظهور الاسلام لها ما لها من فائدة وممتعة ، فكذلك الحال بالنسبة إلى مسألة استمرار حياة الحضارة الروحية القديمة كلها بعد اضمحلال بلاد اليونان القديمة وانحلال دول اتباعه الذين تنازعوا امبراطوريته ثم سقطت الامبراطورية الرومانية . سواء شاء المرء أن يؤرخ نهاية الحضارة القديمة بقسطنطين أو جستنيان ، أو بهرقل حينما توسع العرب وجاء الاسلام . فتلک مسألة ليست بذات أهمية كبيرة . فإن أخذنا بهذا التاريخ الأخير متفقين فى ذلك مع ما يقوله جرکه ونوردن فى كتابهما عن علوم الأوائل^(١) ، فإن موضوع بحثنا يكون هكذا : ما هو الدور الذى لعبه تراث الأوائل فى تاريخ حضارة العالم الاسلامى والعالم الاوروبى المعاصر له ، وماذا يفيدنا ذلك فى تحديد جوهر ماهية الحضارتين ؟

كان الشرق والغرب فى القرن السابع الميلادى ينظران إلى عصر الأوائل نظرهم إلى عصر كامل لازال ترائه يحيا فى حضارتيهما جميعاً ، إن فى ناحية الفكر أو فى ناحية التنظيم والعمل ، ويؤثر فى الحياة العادية العامة أمراً كبيراً

يدركه الناس عملياً أكثر من أن يدركوه نظرياً . ولكن هذا الأثر يظهر لأول وهله مختلفاً في أحدهما عنه في الآخر . ففي الغرب بقيت لغة الحضارة واحدة بعينها . ولو أن الألمان قد قضوا على أكثر مما قضى عليه العرب في الشرق ، إلا أن الكنيسة المسيحية قد سارت على تقاليد حضارة الأوائل المتأخرة التي تشبعت بروح المسيحية ونشرت إلى ما وراء حدود الإمبراطورية الرومانية . أما في الشرق فقد تغيرت اللغة وتغير الدين ؛ فكان لابد لتراث الأوائل الضخم من أن يبدأ أولاً فيصبح عربياً إسلامياً . وإذا كان تراث الأوائس في الغرب قد استطاع أن يغزو شعوباً جديدة ، ويكسبها لنفسه شيئاً فشيئاً وبقوة متزايدة ، وأن يمر بأشخاص كثيرة حملته ، فإنه كان لابد للطبقة الحاملة لمشعل الحضارة الهلينية في الشرق من أن تصبح إسلامية . فكان تراث الأوائس قد اصطدم إذاً في الشرق بأفكار جديدة ، بينما هو في الغرب قد اصطدم بالناس جديدين فحسب .

نعم لم يكن العرب هيلينيين إلا قليلاً ، أى كانوا إذن شعباً جديداً ، ولكنهم لم يكونوا حاملي هذا الصراع والتصادم الفكري والروحي . فالذين كانوا كذلك هم الشعوب الهلينية في البلاد التي فتحها العرب وغزوها . والآن كيف بدا هذا التراث القديم لهم ؟ ظهر لهم هذا التراث في ثوب الهلينية المتأخرة ، أعنى في صورة المسيحية الشرقية واليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم في صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية . فكان تراث الأوائس قد شاعت فيه آئذ روح شرقية عميقة ، وكان أكثر شرقية مما كان في الغرب ، ولو أن المسيحية في الغرب لا تستطيع أن تنكر ينبوعها الشرقي . وقد حاول شيدر في المقال المذكور آنفاً أن يميز بين الروح اليونانية وبين الشرق تمييزاً دقيقاً عن طريق التعارض بين هاتين الفكرتين : ففكرة الثقافة وفكرة الخلاص . فالمثل الأعلى للتربية عن طريق الثقافة يرمى إلى تقويم الشخصية عقلياً عن طريق التقييم الموضوعية وعن طريق الجماعة ، بينما النزعة

السائدة في الروح الشرقية هي الحاجة إلى خلاص الروح ، ذلك الخلاص الذي يصبو إلى عبور الهاوية التي تفصل بين الله العليّ القدير وبين الانسان الفرد . فاذا كان هذا الوصف للتضاد النظري بين الروح اليونانية والروح الشرقية صحيحاً دقيقاً ، فانا نرى في الواقع العملي أنه كان ثمة تأثير متبادل منذ زمن مسكر ، لدرجة إنه ليس في استطاعتنا أن نعلم حقاً أى الروحانيين : اليونانية أو الشرقية قد سادت على الأخرى في هذا الامتزاج الذي حدث بينهما . ويكفى أن يتأمل الانسان في الأوربيين أو فيثاغورس أو الرواقيين أو الهلينية كلها . بل إن المرء ليميل إلى أن يسأل هذا السؤال الذي يبدو كأنه بدعة مخالفة ، أقول أن يسأل عما إذا لم تكن أعمال إفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بان عبقريته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليوناني والتدين الشرقي مما جعل العصر المتأخر يعتبره مبشراً بالمسيحية . وهى التى فيها يبدو هذا الامتزاج بعينه .

وعلى كل حال فان الروح اليونانية قد هضمت في العصور المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائماً وأظهر مثل ذلك ماحدث في العصر الذى مر بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادى ؛ ثم ماحدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة في هذه القرون ، بالمسيحية والمناوية والأديان الشرقية الأخرى . وهذه الهلينية المطبوعة بالطابع الشرقي قد بلغت غايتها في الإسلام نهائياً .

ثم إنا نرى كفاح المسيحية من أجل استقلالها وتوكيد ذاتها بإزاء الروح اليونانية الشرقية المجسدة في الغنوص^(١) ، تتكرر من جديد في الإسلام في القرون الأولى تحت أسماء أخرى . فكما كانت المسيحية الأولى معادية

(١) [« الغنوص » كلمة يونانية γνῶσις معناها فى الأصل « المعرفة » ولكن معناها الاصطلاحي هو النزعة إلى إدراك كنه الاسرار الربانية بوساطة هذا النوع السامى من المعرفة الذى يقابل مايسمى هند الصوفية المسلمين باسم « الكشف » أو هو هذا الكشف نفسه =

للروح الهلينية . كان الإسلام الأول على العموم معادياً هو الآخر للروح الهلينية . نعم إن محمداً في كلامه عن الحساب قريب من المسيحية النسطورية ومن أفكار الرهبانية المسيحية ، ولكن طابع هذه المسيحية التي كان يتكلم بعض أبنائها اليونانية مأخوذ عن مصدر شرقي . والميزة الرئيسية للقرآن هي أنه كان يؤثر تأثيراً مضاداً للروح الهلينية في عصر تغلغلها فيه الهلينية . وفي اللحظة التي تخلى فيها الإسلام حدود مهده الأول بدأ الصراع والتصادم . وكان الاعتقاد السائد من قبل أن هذا الصراع قد ظهر في صورة مناظرات جدلية مع المسيحية استناداً إلى أن مسأله الرئيسية كانت على شكل أسئلة لا على شكل حلول ، أما اليوم فيستطيع المرء أن يدرك أن المانوية والزرادشتية كانتا له عدوتين خطيرتين كالمسيحية على أقل تقدير ، وأن « غنوص » المانوية والمذهب الشبيهة بها كانت خطرة على الإسلام خطراً

== ونرى أعلاها هذا المعنى ثم طائفة من المفكرين ، من صبح أن اسمهم بهذا الاسم ، عاشوا في القرون الأربعة الأولى من ميلاد المسيح . ومنهم من كانوا مسيحيين ومن كانوا يهوداً ومن كانوا وثنيين . مسيحيون منهم مثل القديس كيرلس الأسكندري والقديس أوريجانوس كانوا يرمون من وراء هذه الحركة إلى تأييد المسيحية بحسب . أما أنصار هذا المذهب الحقيقيون أمثال بربلس وفينتيوس ومرقيون فهم الذين خططوا لإيماناً بأنواع مختلفة من التفكير الشرقي القديم ، وخصوصاً منه الفارسي وسرياني ، وبالاهوت اليهودي ، وبعض المذاهب اليونانية الفلسفية وهي لاغلاطونية والفيلسوفية وروقية ، وكووا من هذا كله نوعاً من الصوفية . وأهم آراء هذه الصوفية تقول بالشمائية بين مادة وذات الإلهية ثم محاولة اجتياز الهوة التي تفصل بينهما عن طريق سلسلة من الوسطاء . فذات الإلهية أو قوة السكرى يصدر عنها عقل ثم انوس ثم لاوغوس ثم الأثرؤوس ، وبنلواها مقدار كبير من السمكائنات الروحانية أو « الأيونات » في تدرج تدرج حتى تصل إلى المادة ، وهي صفر واسمها الذي من أجله انحطت طبيعة الإنسان . ولكن لا نستطيع عن طريق « الخلاص » أن يعود إلى الذات الإلهية والأصل الأول ، على شكل تصاعد يبدأ من مادة ويمر بلايونات حتى يصل إلى الذات الإلهية . وهذه المذاهب غنوصية تنج رد فعل روح الهلينية ضد الروح المسيحية التي بدأت تسود في ذلك الحين . راجع كتب هانز ليزنيج بعنوان « الغنوص » H. Leisegang, Die Gnosis .

مباشراً. لذلك نرى أن أول مدرسة كلامية في الاسلام ، ونعني بها المعتزلة ، قد استفادت بعضاً من أصولها ومسائل بحثها عن طريق كفاحها ضد المانوية^(١) وفي كل هذه الألوان من الكفاح تكونت جبهة كفاح فريدة في بابها . فالدولة والمذهب الديني الرسمي يسيران هنا ، كما يسيران في كل مكان ، جنباً إلى جنب وفي صف واحد . ولكنهما في كفاحهما ضد الغنوص ، الذي لا يعترف لأحد بسلطان ، يبيان بالروح اليونانية الحقيقية كي تساعدتهما . ومن أحسن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التناقض قضية الحلاج ، وكان غنوصياً ، وهي التي انتهت بأن حكم عليه بالقتل . ومع أن عبارته المشهورة « أنا الله » لم تكن موضوع قضيته ، إلا أنها أصبحت العبارة التي أعلن بها اتحاد الصوفي بالله وحبه الوجداني الذي فيه امتزج بالله^(٢) . وكان مناظره وقاضيه في هذه القضية ابن داود^(٣) وهو من رجال الدين الرسميين وفي الآن نفسه عالم بفلسفة أفلاطون

(١) راجع مقال نبرج عن « الكفاح بين الاسلام والمانوية » في مجلة المسافر بين الأمم
H.S.Nyberg *Zum Kampf Zwischen Islam und Manichäismus*, Orient. Lit. الكتب
Zeltung Bd. 32 (1929) p. 425 ff.

(٢) أنظر كتاب ماسيبون عن الحلاج ج ١ ص ١٧٧ : Louis Massignon, *La Passion* :
d'al-Farabi — Ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam Bd. I, p. 170.
وراجع ايضاً مختص بالصلة بين الغنوص والاسلام كتاب توراندريه عن « شخصية محمد في مذهب
أمته واعتقاداتها » Tor Andrae, *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner*
1917 (Archives d'études orientales Bd. 16)
ولشأن الاسلام « *Der Ursprung des Islams und des Christentum*, Uppsala 1926 »
(٣) [هو أبو بكر محمد بن داود بن هادي بن خلف الأصمغاني الظاهري ، ابن مؤسس مذهب
الظاهرية وأحد الفقهاء والأدباء المشهورين . ولد سنة ٢٥٥ هـ (سنة ٨٦٨ م) ودرس
على أبيه وعلى أحمد بن يحيى الشيباني اللخوي المشهور . وماكاد يبلغ السادسة عشرة حتى توفي
أبوه فخلفه على رئاسته المذهب .

وعن ذلك شيئان كانا السبب في شهرته ونشأته وذكره وهما أولاً الدور الخطير الذي لعبه في
محاكمة الحلاج فهو الذي أصدر الحكم الذي نفذ في الحلاج بعد اثني عشرة سنة من
وفاة ابن داود .

وثانياً الكتاب الذي ألفه وهو في فضارة القباب ونعني به كتاب « الزهرة » . وهو
أول كتاب ألف في المشرق ، في جزئين : الأول منهما يشتمل على ٥٠ فصلاً و ٥٠٠ بيت من =

وله كتاب عنوانه «كتاب الزهرة» وصف فيه الحب الأفلاطوني وكشف فيه عن معرفة عميقة بكتب أفلاطون. حتى أنه يذكر مثلاً أسطورة الانسان الأول [الذى كان ذكراً وأنثى معاً] المشهورة، الواردة في حديث أرسطوفان في محاورة «المائدة» بنصها. وهو هنا يعارض أفلاطون صاحب «المائدة» بأفلاطون الغنوصي، مما لا يفيدنا في هذا المقام.

ولقد سادت روح الغنوص، فرق صدر الاسلام كله، ثم سادت التصوف الذى كان يعد في البدء بدعة خارجة عن الدين ولكنه أصبح بفضل الغزالي «خالياً من السم» معترفاً به من أهل السنة. وظل الاسلام منذ أن قوى قوة كافة يهدده نتائج الغنوص الجامع بين أصول قديمة يونانية وأصول شرقية. نعم ليس من الثابت المؤكد حتى الآن تحديد كيفية نشوء هذه الحركة. ولكن ليس من شك في أن الآراء الغنوصية كانت مادة خصبة انتفع بها الفاطميون في دعوتهم الشعبية أولاً، ثم الاسماعيلية من بعد. ومنذ زمن غير بعيد استطاع عالم شب هو بول كروس^(١) أن يبين أن مجموعة كتب

== الشعر المختار تدور حول الغشق: أحواه وقوانينه وأوجهه، وما أتى فهو شرح وتعليق على هذه لأبيات في ثمراتن خلاب.

وبكر يقرأ اسم الكتاب هكذا «الزهرة» ضم الزى وفتح هاء أى نجم الزهرة المعروف في اللغات الأجنبية باسم فينوس. وسكن هذا غير صحيح ونصحيح هو قراءته «زهرة» بفتح الزى وسكون الهاء وحدة لأزهر. رجع روكلمن «تاريخ الأدب العربى» المبحث الأول ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥٠. ويكيل انشى اسم الكتاب حديثاً بقراءه أيضاً كما فعل بروكاهن أى «زهرة» بفتح الزى ويترجم عنوانه هكذا The book of the flower والكتاب قد طبعه نيكل A. R. Nykl بمساعدة برهيم نوفان في شيكاغو سنة ١٩٣٢ تبعا لمخطوطة التي ظن نيكل أنها الوحيدة وهى موجودة بدراسكتب المصرية (مهرست دراسكتب ح ٤ ص ٢٦٠ (الطبعة الأولى للمهرست) ، ح ٣ ص ١٢٩ (الطبعة الثانية للمهرست)) . وواقع أن هناك مخطوطة ثانياً في تورين (رقم ٦٨) قد أخبر بوجوده نيلون «الشرق الحديث» سنة ١٩٣٣ (ص ٤٩٠) وهو يحتوى أيضاً على جزء ثانى وهو غير موجود في المخطوطة المصرية. وعند لأب نستس سكرمى في بغداد نسخة غير كاملة من هذا الجزء الثانى.

(١) بول كروس: تهافت أسطورة جابر بن حيان سنة ١٩٣٠ Paul Kraus, Der

جابر بن حيان كانت اسماعيلية ونموذجاً سابقاً لكتب إخوان الصفا في البصرة ، وهي كتب لازالت حتى اليوم أساساً لمذهب الاسماعيلية في الهند . فالغوص إذا كان يحارب الاسلام دينياً وسياسياً . وفي هذا النضال استعان الاسلام بالفلسفة اليونانية ، وعنى بإيجاد عالم من العلوم الدينية العقلية يشبه عالم العصر المدرسى في أوروبا في العصور الوسطى . فكأن الاسلام الرسمى قد تحالف اذاً مع التفكير اليونانى والفلسفة اليونانية ضد الغوص ، الذى كان خليطاً من المذاهب القائمة على النظر والمنطق ومذاهب الخلاص (١) ومن هنا نستطيع أن نفسر حماسة الخليفة المأمون للعمل على ترجمة أكبر عدد ممكن من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين إلى العربية ، وهي حماسة غير مفهومة ولا معروفة في الشرقيين . وقد اعتاد الناس أن يفسروا ذلك حتى الآن بارجاعه إلى ميل هذه الطائفة المستنير إلى العلم وحبه له . ولكن إذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبية الكبرى من حاجة عملية إلى هذه الكتب فلعل ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عملية كذلك . وإلا فانه إذا كانت المسألة مسألة حماسة للعلم ورغبة خالصة في تحصيله فحسب ، لكان هوميروس أو أصحاب المآسى من بين من ترجمت كتبهم أيضاً . ولكن الواقع أن الناس لم يحفلوا بها ، ولم يشعروا بحاجة ما إليها .

ويخطئ المرء حين يصور المذهب الرسمى بصورة المنتصر على الغوص الهلنى . فالدين الاسلامى أقام بناءه المذهبى في جو من التفكير الحر ، بعكس الدين المسيحى الذى تمثله كنيسة قائمة على نظام تصاعدى بيدها خلاص الناس وهنا يظهر الفارق واضحاً بين الروح اليونانية الشرقية وبين الروح الرومانية

Zusammenbruch der Dschabir Legende, im dritten Jahresbericht des Forschungsinstituts für Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.

(١) [أى مذاهب الغوص القائمة بالمعرفة عن طريق الكشف لا عن طريق المنطق والبرهان] .

اللاتينية . ففي الإسلام كان مجال الاختلاف أوسع بكثير منه في المسيحية
لأنه لم يكن به شيء يشبه القاضى الذى يصدر الحكم الفاعل لا استئناف له .
ولروح الهلينية تبدو بأعظم مظاهرها في تكوين المذاهب والفرق . أما
نظرية الامام المعصوم عند الشيعة فأخوذة من الغنوص . وهى تدل على الميل
إلى الاعتراف بسلاطان معين ، ميلا فيه مغالاة وشدة أكثر ، فعمل المذهب
السنى الرسمى . وانتصار هذه النظرية لابد وانه كان يؤدي بالإسلام إلى أن
يكون أكثر هليينية . ولكن ذلك لم يكن ليقترب الإسلام من نظام الكنيسة
الغربية وإنما كان مما يبعده عنه . ذلك لأن الكنيسة الغربية كما قلنا قد اتخذت
طابعها وجوهرها من كفاحها ضد الغنوص ، بينما الإسلام الرسمى قد حارب
الغنوص نظرياً فحسب ، ولكنه في الواقع وعملياً سمح له بالتغلغل والنفوذ
إلى معتقدات الجمهور ، ووفق بينه وبين مذهبه هو . ولأن كنا الآن لازالنا
في بداية البحث عن تاريخ التدين للإسلامي (١) إلا أنه من الثابت أن
الغنوص قد أثر في إيجاد هذه الصورة التى صورتها العصور الوسطى الإسلامية
المتأخرة لمحمد ، وكان سبباً أيضاً في إيجاد ما يشبه عبادة محمد . وهذه العبادة
وتلك الصورة مخالفتان لمكانة عليه السلام الأول كل المخالفة . أما أولياء
الله في الإسلام ففي مقابر الأرواح القدسية في الهلينية ، حتى أن محمداً وهو
نموذجهم الأعلى ينتهى بأن يصبح هو العقل الموجود منذ الأزل ، وأن يكون
لرحيم المخلص القدير . وعن طريق هذا المذهب انقلبت فكرة الوحي التى
كانت موجودة في الإسلام الأول إلى ضدها . وإلى جانب تأثير الأفكار
الأفلاطونية المحسنة والفيثاغورية المحسنة في الفرق الصوفية المختلفة كان

(١) راجع كتاب تور أندريه سلاف لذكر . ويبدو لمن المؤكد أن الاحتفال بمولد
النبي نشأ تحت تأثير مسيحي .

(٢) [هؤلاء هم اسكندر بروحية الوسيطة بين لذت لاهية وبين الإنسان . وقد
أوردنا شيئاً عنهم في تمييزنا عن لفظ غنوص] .

لهذه الأفكار أثرها أيضاً في الاسلام وقد ظل الكثير منها حياً فيه . فالإنسان الكامل ، هو الانثروبس تليوس *ανθρωπος τελειος* و الذات الحقةانية ، هي الايزوثيوس فوزيس *ισοθεος φουσις* في الغنوص . حتى أن المرء ليستطيع ان يجد كل المصطلحات الهلينية في الاسلام ، وحتى عند الكتاب السنيين أيضاً . وكتب ككتيب جابر أو إخوان الصفا لا يزال أفلوطين يحيا فيها ، وبدونه لانستطيع أن نفهم التاريخ الروحي للاسلام على وجه العموم .

ولم يكن هذا علماً اختصت به طبقة معينة من المريدين والسالكين ، وإنما كان من بعض نواحيه نوعاً من الفلسفة الشعبية الشائعة في طبقة المثقفين ، وكان إلى جانبها تيار ديني شعبي عبسارة عن طائفة من السحر والنانجيات الهلينية ، النظرية والعملية . فالسحر والتنجيم ، وضرب الرمل ، والرؤيا والأعداد ، وفوائد الحب ، والتمائم من كل نوع ، كل هذه الأشياء أصبحت عربية إسلامية . ولكن هذا دخل الهلينية من قبل عن هذا الطريق نفسه وكان منه جزء غنوصي خالص . ثم إنه انتشر انتشاراً سريعاً حتى أصبح الشعب يزاوله باستمرار . ولكي يبرروه قالوا إن الله شرعه للناس . واليوم نرى هذا النوع من السحر الاسلامي يسير طبيعة للاسلام غازياً بلاد الزوج الوثنية التي لا تؤمن بالاسلام الرسمي إلا بعد ذلك بزمان طويل غالباً ، كما تقتضيه طبائع الأشياء . وكان ثالث العوامل التي أدت إلى نفوذ طبيعة السحر الغنوصي في الاسلام الرسمي كمقدمة لتغلغل الروح الهلينية انتشار الأفكار بطريق العدوى . وحمية العدوى هذه ذات أهمية عظيمة في بحثنا هذا . فالأفكار والصور القديمة لا تؤخذ هكذا عن وعي ، وإنما هي تحيا غالباً بطريقة لاشعورية ، وتنتشر عن هذا الطريق . وهي في سيرها هذا قد تحارب أحياناً ولكنها لا تقهر . والاسلام نفسه لم يكن شيئاً آخر إلا استمراراً لهلينية تصير أسيرة شيئاً فشيئاً . وما ينطبق هنا على السحر وأفكار السحر وصوره ، ينطبق أيضاً على الهيئات الاجتماعية التي ظهرت

فيها شعائر السحر بأجلى ما ظهرت . فكانت الصورة الاجتماعية للتصوف جماعات الإخوان والطرق الصوفية وهي ليست في جوهرها إلا الأشكال الباقية من الجماعات الدينية في أواخر العصور القديمة . وعلى كل حال فإنها تقوم اليوم في الشرق بنفس الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها الاتحادات عندنا . ولم تكن هذه العملية ، عملية عدوى الأفكار وانتقالها ، قاصرة على الميدان الديني فحسب ، وإنما انتقلت أيضاً إلى الميادين الأخرى (١) . فإن النظام الإقطاعي الإسلامي نشأ عن نظام ضريبة الإيجار في أواخر العصور القديمة ونظام الولاة [procuratores] عند الرومان (٢) .

وهذه العملية عملية طبيعية . إلا أنه لما كان قد نظر إلى الإسلام باعتباره شيئاً جديداً كل الجدة ، واعتبر من جهة أخرى أن الدين والحضارة شيء واحد ، فقد نشأت أسطورة حضارة العرب ، تلك الأسطورة التي ألقت غشاء على عيون المؤرخين ، فحالت بينهم وبين رؤية هذه الحقيقة الناصعة وهي أن الحضارة القديمة قد استمر حاملوها هم حاملوها الإصليون واستمر مسرحها هو مسرحها . ذلك أن الإسلام كان هو الأجنبي الغريب الذي أراد أن يغزو العالم القديم المتأخر ، ولكنه خضع من بعد لما كان عليه هذا العالم القديم من تفوق وسمو ، ولم يستطع أن يجعله عربياً إسلامياً إلا في الظاهر فحسب . ثم إنه جعل فارقاً بيننا وبينه وبين الغرب في نفس الوقت . وكان الغرب قد أصبح قبل قيام الإسلام مهبط الحضارة القديمة الحقيقية ، وكانت الإمبراطورية الرومانية قبل اضمحلالها قد أنشأت وحدة حضارية على الرغم من تشعبها في أنحاء عدة . ثم إن لقانون الروماني رُتب ونظم قبل قيام النبي

(١) راجع كتابي : دراسات إسلامية ج ١ ص ٢٣٤ Isamatudien ,

(٢) [كانت وصيفة هؤلاء إما تمصيل ضرائب أو إدارة للمعاملات التي يولون إدارتها . ولم يكن لهم حق الحكم بتوقيع عقوبات أو غرامات ، ولا الفصل في المسائل التي تمس الدولة مما تثيره القضاء . أما مصدره لأملك لم يكن ليحدث إلا بعد حكم القضاء]

بدعوته بـ زمن قليل . وأثره^(١) من بعد في الشريعة الإسلامية واضح في كل مسألة . حتى أنه ليؤكد يكون لكل مبدأ من مبادئها ما يقابله في القانون الروماني . ومع هذا كله فإن الشريعة الإسلامية ليست قانوناً بالمعنى الروماني ، ولكنها شيء آخر مختلف كل الاختلاف ، إن في مجموعها أو في جزئياتها ، حتى يمكن القول بأن الشريعة الإسلامية هي النتاج الروحي الحقيقي المستقل الذي أخرجه الحضارة الإسلامية . فالقانون الروماني سرى إلى الشريعة الإسلامية كما سرى « الغنوص » إلى الدين الإسلامي ، لا كما كانت الحال في نزاع القانون الجرمانى مع القانون الرومانى منذ بدء هذا النزاع حتى قيام الكشف من أجل قانوننا الألماني المدنى .

وإذا ما بحثنا حضارات البلدان التي فتحها العرب استطعنا أن نحكم بسهولة أن كل شيء بقى في الإسلام كما كان على عهده القديم ، لم يضاف إليه جديد سواء في ميادين السياسة وفن الحرب والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات وإن المرء لتداخله الدهشة من المترجمات الضخمة العديدة فيحسب أن أفكاراً جديدة قد أدخلت إلى مهد الحضارة الإسلامية . ولكن هذا الرأى باطل من أساسه . فكل شيء بقى عملياً كما كان من قبل . ولكن كما أن وثائق الدولة والإدارة التي كانت تكتب من قبل باليونانية أو الفارسية أو القبطية أصبحت تكتب آنئذ بالعربية دون أن يغير الإنسان شيئاً جوهرياً في الإدارة ، فكذلك كان لابد من ترجمة الكتب الرئيسية في جميع العلوم ثم الكتب الشعبية إلى اللغة الجديدة التي أصبحت اللغة السائدة ولغة التخاطب في المجتمع ، ألا وهي اللغة العربية . ولم يقع صراع حقيقى مع الأفكار الجديدة إلا في باب الدين . وهنا أيضاً انتصرت الهلينية من الناحية العملية كما رأينا من قبل .

(١) انظر الأستاذ جوتفلف برجستريسر تهنتة عاجزها السرور على الآراء التي أدلى بها في تقديمه لكتاب سنفلانا : « قواعد المريعة المالكية » ، في مجلة المستشرقين لسنة الكتب

فكانت صورة "الكون" هي نفس الصورة التي رسمها بطليموس له . وكان لأبقراط وجالينوس السيادة في ميدان الطب . والمسألة كلها هي أنه لما كان من غير المستطاع ترجمة كل الكتب القديمة الشائعة بين عشييه وضحاها ، فإن أخيراً ترجمتهم ، أوحى إليهم بفكرة أنه كان هناك شعور بالرغبة في بث الروح اليونانية وإذاعتها . والواقع أن مثل هذا الشعور لم يكن موجوداً قط . وإنما جرى الدس وراء الحاجة العاجلة ، وكان عليهم أن يعملوا حساباً لهذه الحقيقة وهي أن رؤسهم للدولة في العصر الأول على الأقل لم يكونوا يفهمون إلا اللغة العربية ولم يقيم بعد دليل على أن هذه التراجم كان يقصد بها تقوية روح الثقافة والتربية . فاذ كان هذا الرأي صحيحاً بالنسبة إلى إدارة الدولة والاقتصاد والعلم والفنون والصناعات ، فإن الحل على خلاف ذلك طبعاً في ميادين العلوم الدينية والأدب . أما السكفاح من أجل الدين ومن أجل الشريعة فقد تحدثنا عنه من قبل . وأما الأدب فكان عليه أن يتأثر باللغة السائدة إلى حد بعيد بطبيعة الحال . وقد كانت اللغة العربية إلى جانب الدين والشريعة ، الثروة المستقيمة الثالثة التي أتى بها الفاتحون مع الفتح . فالشعر العربي كان التعبير الفني الصحيح عن الروح العربية . غير أن العرب لم يعملوا بهندسة البناء ولا بالنحت ولا بالتصوير . وعلى هذا النحو كان مثل الجمال الأعلى للشعر البدوي عاملاً من بين العوامل التي أثرت في الأدب الناشئ الذي شاعت فيه روح هليينية تختلف قوة وضعفها ، والذي كان مكتوباً بلغة عربية . ولا يزال البحث في هذه المسألة عند بدايته . ولكن بعض الأمثلة تقرب إلى إذهانتنا فكرة أن الصور الفنية القديمة والأفكار والمواد المأخوذة عن دوائر الفقه غوريين لمحدثين ، والكلميين قد لعبت دوراً حاسماً في تكوين الأدب العربي^(١) . ومن هنا يظهر مرة أخرى أن الأدب

(١) أول من بدأ البحث في هذا الاتجاه مارتن بلسنر في كتابه « تفسير منزل هيرسون

لعلي غوري لمحدث » Heide berg . Das Oikonomikos des Neupythagoraers Bryson . 1928 (Orient and Antike, Bd. 5.).

الاسلامى يمكن عده مكملًا للعصور القديمة المتأخرة .

ومهما يكن من شئ فلم تكن فى الشرق هوة تفصل بينه وبين تقاليد
الأوائل المتأخرة . إنما استمرت هذه التقاليد تحيا ، فى شئ قليل من التغيير
وفى لغة جديدة . كما أنه من الطبيعى أن يكون ثمة تقدم فى بعض ميادين العلم ،
مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية وربما الطب كذلك . وهذه الحالة توضح
لنا كيف استطاع الشرق فى القرون التالية أن يصبح معلماً لأوروبا التى لم يكن
فيها ثمة استمرار لتقاليد علمية لم تتغير نسبياً ، والذي تلقته أوروبا كان العلم
الهلىنى فى صورة عربية موسعة بعض التوسع ، ثم النصوص الأصلية القديمة فى
ترجمة عربية: مثل كتب أرسطو الحقيقية لا كتبه المغيرة تحت تأثير أفلاطون
جديد . ولم تكن العناية بها بفضل العرب ، إذ لم يعمل العرب إلا أن حافظوا
عليها ونشروها كما وجدوها من قبل . أما الأثر الأدبى الفنى الذى كان
للغرب فى أسبانيا والذي وصل أيضاً عن طريق الصليبيين إلى أوروبا وكذلك
التحسينات التى أدخلوها على إدارة الدولة أو فن التجارة ، كل هذا نمر
عليه مسرعين ، لأنه من الصعب علينا أن نثبت إلى أى حد لا يبدو الاسلام
هنا كوسيط ورسول ينقل التراث القديم فحسب .

وأرجو أن يكون ما قلته حتى الآن كافياً ليعطى صورة مقاربة للحقيقة
عن موقف الشرق فى العصر التالى للعصر القديم بإزاء تراث الأوائل . فهو
قد استمر فى حمله مغيراً فيه بعض التغيير ، وهو اليوم يقوم بنفس هذا الدور
ثم إن الاسلام قد نشر هذا التراث فى العالم الاسلامى كله باعتباره جزءاً من
ثقافته . واليوم يجد الانسان منطق أرسطو والسحر الهلىنى فى الهند وفى
بحيرة تشاد . فكان الكتاب القدماء إذاً موضعاً للتقدير والاستفادة ، ولكنهم
لم يكونوا مركز حركة ثقافية شاعرة بنفسها^(١) ، كذلك التى نعبر عنها بكلمة

(١) لم يعرف الشرق النزعة الانسانية . ويجب أن يثبت هذا المعنى خلافاً لما فعله كامل عياد
فى كتابه عن « علم التاريخ والاجتماع » عند ابن خلدون Dr. Kamel Ayad, *De. Geschichts*
= *Gesellschaftslehre. Ibn Halduns* (Breysigs Forschungen zur Geschichte und

و النزعة الانسانية ، Humanismus . ثم ان الاسلام لم ينظر إلى تراث
الأوائل غير المكتوب على أنه كذلك ، لأنه كان من صور الحياة اللاشعورية
عنده ؛ وكانت العناية بهذا التراث على صلة مباشرة بازدهار الحضارة
الاسلامية وانحطاطها . أما نهضة الشرق التي نشهد لها في الوقت الحاضر فمرتبطة
لا بتراث الأوائل وإنما بأوروبا الحديثة ، وخصوصاً بميولها الثقافية الواقعية لا
الانسانية humanist . وذلك أن تراث الأوائل كان في الشرق دائماً مادة
لخسب ، ولم يبد له على أنه فكرة أو مبدأ أو نموذج أسى يشعل قوة الابداع
الذاتية فيه . والفارق الحاسم بين تأثير تراث الاقدمين في الشرق والغرب هو
النزعة الانسانية .

ولكن ليس معنى هذا أن الغرب لم يكن فيه استمرار لتراث الأوائل .
فإن المرء إذا قرن صور حياة القرون الوسطى الاولى الخارجية من حيث
طريقتها وقيمتها ، كما فعلت أنا قبل الآن بمقدار ٢٥ سنة في بحث صغير عنوانه
« المسيحية و الاسلام »^(١) ، يشعر بأنه — بغض النظر عن الدين — قد
أصبحت كلمة جيته في « الديوان الشرقى المؤلف الغربى » حقيقة ، وهى
كلمة قصد بها غير ذلك تماماً . وهذه الكلمة هى : « لم يعد من الممكن فصل
الشرق عن الغرب » . ذلك أن النظرة العامة إلى العالم والحياة في كلا الشرق
والغرب متشابهة في الواقع كل التشابه ، لأنها صدرت عن ينبوع واحد ،
وأخذت من مصدر واحد . ولكن إذا جعلنا نقطة البدء هذا البحث الذى
نحن فيه وأردنا أن نتخذ من اختلاف موقف كل منهما بالنسبة إلى تراث
الأوائل وسيلة لأدراك مميزات الشرق والغرب ، إذاً لبدأ لنا أن هذه المشابهة

= 32, S. 1930, Gesellschaftslehre . فقد أساء استعمال معنى النهضة الانسانية . كذلك
عنون كتاب . مئس « نهضة الاسلام » A. Metz, Die Renaissance des Islams,
Heidelberg 1912 مثير للبس . وهو كتاب قيم لا يبيح إلا ، بمعداته هوانه من لبس .
(١) أصبح هذا البحث ضمن مجموعة « دراسات الأسلامية » ج ١ ص ٣٨٦ وما بعدها .

في الظاهر فحسب . فالاختلاف النوعي والجنسي ، واختلاف الوسط الجغرافي وقيام تاريخ مستقل لكل واحد منهما ، كل هذا يجعل تراث الأقدمين ينتج في الغرب تطوراً من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عنه في الشرق . وهذا التطور مشكلة من أهم مشاكل التاريخ الغربي العام كله ، لا التاريخ الروحي فحسب . ومن أجل هذا فلربما يبدو من الجرأة بمكان أن نتقدم هنا بأكثر من مثلين اثنين لتوضيح رأينا .

كان من العوامل الحاسمة في هذا الباب ذلك الاختلاف الناشئ عن تقسيم العالم القديم إلى عالمين : يوناني ولاتيني . فلإن كان القانون الروماني كما رأينا قد أثر في الشرق وفي تكوين الحضارة الشرقية ، فإن مرافق الحضارة الرومانية كانت بطبيعة الحال أكثر وضوحاً في الغرب منها في الشرق . كما أن التراث اليوناني يكاد يكون قد ظهر كله في ثوب لاتيني . ثم إن الشرق قد أصبح في النهاية مقاطعة رومانية ، وجستنيان نفسه على الرغم من مشاكل الشرق العديدة وجه نظره دائماً نحو الغرب . أما الامبراطورية الرومانية فلم تكن إلا روما الخالدة . وفكرة روما الخالدة هذه هي فكرة الأوائل . وقد سادت القرون الوسطى في الغرب ؛ ولكنها لم تكن بطبيعة الحال ذات أهمية بالنسبة إلى مقاطعات الشرق التي فتحها العرب . لذلك رأينا نظرية الدولة في عصر الخلفاء متصلة بالأكاسرة لا بالقيصرية . أما في الغرب فقد انتقلت نظرية الامبراطورية القديمة إلى الكنيسة من جهة ثم إلى القيصريّة الغربية من جهة أخرى . ولهذا كانت المنازعات والمشاكل بين البابوية والقيصرية في العصور الوسطى حصّة من حصص تراث الأوائل ، وهي حصّة لم يعرفها الشرق ولم يظهر منها بنصيب .

وعلى هذا المسرح السياسي الضخم بدأ صراع الغرب الروحي مع تراث الأوائل . وكانت مشاكل هذا الصراع منذ البدء مخالفة لتلك التي كانت في الشرق ، لأن تراث الأوائل في الغرب قد عانى تجربة النزعة الانسانية مرة

سابقة في العصر الروماني . فهذه النزعة الانسانية^(١) لم تبدأ في منتصف عصر النهضة فحسب ، وإنما هذه النزعة التي لاتزال تؤثر فينا وفي ثقافتنا حتى اليوم من صنع الرومان لا في صورتها فحسب ، بل وفي جوهرها ومعناها . كذلك . فقد أصبحت الثقافة اليونانية بالنسبة إلى الرومان تجربة حيوها وعاشوها . فصارت تكون جزءاً من ثقافتهم العقلية وتركيبهم الروحي ؛ وكما قال فرتر ييجر " النزعة الانسانية " هي فكرة الحضارة القائمة على فكرة ثقافة الانسان البهجة وتربيته . وهي التي صنعها اليونانيون حين وصلوا إلى أعلى درجة من درجات تطورهم ؛ ثم هي من جهة أخرى مركب حضارة بعض الشعوب الخاصة وثقافتهم مع الحضارة اليونانية . « إلا أن هذا المركب لا يقوم على التبعية التاريخية ، ولا على الصلة التي بين علّة ومعلولها ، وإنما هو فكرة الامتزاج الروحي الشعوري بالحضارة اليونانية ، ونفوذ ذلك واحد في الآخر ، كما نراه محققاً عند الرومان لأول مرة في أجلي صورة » .

والمهم أن هذه العملية قد بلغت غايتها عند ارومان قبل أن تستقر الروح الشرقية في الامبراطورية الرومانية المتأخرة ، فأصبحت بذلك عقيدة لا تهبية أدبية ظلت أيضاً في العصر المسيحي لسبب بسيط هو أنها كانت موجودة في الكتب اللاتينية أعني أن السبب كان لغوياً أدبياً فحسب . ويكفي أن يذكر الانسان القديس أوغسطينس شاهداً على ذلك . ومن قبل العصر المسيحي وفي عهده كانت ثروة الأوائل المتأخرين المطبوعة بطابع شرقي قد دخلت الغرب ونفذت إليه . ومن الشواهد على مقدار تلاؤم المسيحية مع عالم الأوائل^(٢) ذلك الحكم الذي نطق به فريريوس ، أحد مشاهير الأفلاطونيين

(١) راجع بحوث نوردين Nordens وييجر Jaeger . فن بحوث ييجر رجع مثلاً بحثه
منون « الأوائل والنزعة الانسانية » S. 12 Antike und Humanismus ثم « النزعة
الانسانية كتفكير وكتجربة روحية » in, Der Humanismus als Tradition und Erlebnis
Vom Altertum zur Gegenwart, Leipzig 919.
(٢) رجع كتاب فون هرنك S. 49. Aus der Friedens und Kriegesarbeit

المحدثين ، عن أوريجانوس ، أشهر اللاهوتيين المسيحيين المعاصرين له « كان (أى أوريجانوس) فى آرائه عن الله والكائنات كأحد اليونانيين ، . ولكن كان طبيعيا أيضا أن يكون إلى جانب هذا الاتفاق فى الآراء اختلافات : مثل ما كان حول مسألة قدم العالم وحدوثه . ولكن المسيحيين فى القرن الثالث كانوا فى فلسفتهم وأساطيرهم ومعتقداتهم وتقواهم يشبهون المتأخرين من القدماء فى نظرياتهم وأعمالهم كل الشبه ، حتى أن المسيحية استطاعت أن تخلع عالم الأوائىل بطريقة آلية صرفة . وحينئذ لن يعود من الممكن قيام نزعة انسانية رومانية . وكان تطور الغرب يسير فى طريق آخر . وهذا التطور الذى وصفناه سابق على العصر الذى نحن بصدد البحث فيه الآن . وعلى الرغم من أن هذا التطور قد استمر يحيا فى ثوب الفكر المسيحى ، إلا أن فكرة النزعة الانسانية كانت قد ولدت من قبل ، وكان لابد لها من أن تبعث من جديد مرات أخرى .

إلا أن هذا العالم الفكرى المسيحى فى القرون الوسطى كان متشابها كل التشابه مع العالم الفكرى الاسلامى المعاصر له . ففى كلا المعسكرين قامت المحاولات الضخمة لاختضاع الايمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير القديم ، واليونانى منه على وجه الخصوص . وهنا وهناك كان لأفلاطون وأرسطو السيادة فى المناقشات والجسدى الذى كان يقوم به القوم . وكانا يعتبران غالبا متعارضين . فأسىء فهمهما ، وشوهت أفكارهما . ولكن تأثيرهما على كل حال واضح غير منكور . ثم كان فى كلتا دائرتى الحضارة نزاع بين الكلام أو اللاهوت وبين التصوف ، بين المذهب السنى الرسمى أو مذهب الكنيسة وبين التقوى الشخصى والعبادة الخاصة . وكان ثمة تأثير مباشر عن طريق الكتب اليهودية والتراجم العبرية عن العربية (ويكفى أن نذكر هنا موسى بن ميمون) وفى كتاب أرنست كاتورتوفتش عن الامبراطور فريدريك الثانى (١) ، وصف قيم حتى لهذه المسائل .

(١) [ولد سنة ١١٩٤ وأصبح ملكا سنة ١٢١١ ثم امبراطورا لألمانيا سنة ١٢٢٠ =

في هذا العصر ظهر النتاج الشرقى لتراث الأقدمين أسمى من الأوروبى قطعاً . ومع هذا فإن الحياة العقلية في العصور الوسطى لا يمكن تصورها بدون تراث الأقدمين . حقاً لو أمعنا النظر في هذا العصر ظهر لنا اختلاف في طابع رد فعل كل واحد منهما ، كما هي الحال لو قارنا مثلاً القديس فرنسيس الأسيزى أو القديس توما الأكوينى بالشخصيات الإسلامية الكبرى التى تقابلهما في الإسلام ، ولكن هذا الاختلاف الظاهرى ليس كبيراً كما هو في عصر النهضة . ثم إن تيار التأثيرات القديمة الذى سرى إلى جانب الروح المدرسية كان قوياً في الغرب عنه في الشرق . لأن ذكريات الشخصيات الرومانية القديمة الكبرى كانت أكثر حياة في الغرب بطبيعة الحال عنها في الشرق ، بينما كانت العلوم الدنيوية اليونانية في هذا الأخير أكثر . وساعد على قيام هذه الحال أن الكتب الوثنية اللاتينية كانت في متناول يد الغربيين . وأوضح دليل على مقدار حياة التراث القديم في الغرب أن الشخصيات الوثنية في الكوميديا الإلهية تسير جنباً إلى جنب مع الشخصيات المسيحية ، وأن دانته قد اختار فرجيل مرشداً له ودليلاً . ولعل المهم في هذا هو اتفاق وجود هذه التقاليد الثقافية مع تحول إيطاليا إلى البربرية ، ومع انتقال الثقافة المسيحية إلى أرض عذراء لم تكن لها تقاليد ثقافية . فأسس الغرب الجنسية والاقتصادية والسياسية كانت في تعارض قاضح مع ميل الثقافة المسيحية إلى الخوارق والتصوف والزهد . وقد أبدع فريدرش بولزن في وصفه لهذا التعارض الشديد حين قال (١) : « اتخذ الفرنجة والسكسونيون الصيغ المقدسة القديمة ، التى لفتهم الكنيسة إياهم ، عقيدة لهم دون أن تتغير نظرتهم في الحياة وسلوكهم تغيراً جوهرياً . ولهذا فإن العصور الوسطى تشبه فتاة في

= وقد اشترك في حملة الصليبية السادسة وتوفي سنة ١٢٥٠]

Friedrich Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 3. Aufl. Bd. I, S. 9. (١)

(تاريخ تعليمه العلمى ، الطبعة الثانية ج ١ ص ٩)

لباس الشيخوخة والمهرم . ولكن عدم التناسب هذا لم يصل إلى درجة الشعور القوى والادراك الواضح إلا في عصر النهضة . حينئذ اكتشف الناس أن الدين المسيحي بروحه التصوفية ، ونزوعه إلى مافوق الطبيعة ، لا يعبر مطلقاً عن جوهر حياته الخاصة ، وفي الآن نفسه اكتشفوا أن أستاذهم وهو حضارة الأوائل كان من قبل شاباً يشعر شعوراً من نوع مخالف ، ويفكر بطريقة أخرى غير طريقته في عهد الشيخوخة . حقاً إن الناس كانوا يعرفون ذلك من قبل معرفة مجردة ، ولكنهم الآن والآن لحسب ، بدأوا يفهمونه . وحينئذ بدأ التنافس بين شعوب الغرب للتخلص من تلك الأوضاع والتصورات المسيحية الخارجة على الطبيعة كما أبرزتها العصور الوسطى في الفن والادب والعلم . وأقاموا مكان هذه التصورات والأوضاع تصورات العصور القديمة وأوضاع الأوائل . . وعلى هذا النحو نشأت « النهضة » . وعيناً حاول سفونزولا أن يحمل على أرسطو وأفلاطون وفرجيل وهوراس وشيشرون . وها هي ذى فكرة الخلاص تشتعل مرة أخرى من جديد . وهكذا وجد الغرب في كتب أصحاب النزعة الانسانية الرومانية نفسه ، واكتشف ذاته .

وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية نشأة النهضة ، والنزعة الانسانية فنحن نعرف منذ بحوث يعقوب بُرْ كَمَرْت أن ثقافة القدماء لم تكن إلا الأداة التي اشتعلت عن طريقها الروح القومية في الشعب الايطالى أول ما اشتعلت ، وذلك أن الغرب بدأ يعود إلى نفسه يفكر فيها ويكتشف ذاته فسقطت العصور الوسطى بما فيها من سيطرة الكنيسة وسيادتها ، وأصبح الطريق مفتوحاً أمام أوروبا الجديدة . غير أن هذه العملية كانت في تفاصيلها بطبيعة الحال عملية معقدة ، وليس إحراق سفونزولا إلا رمزاً وحادثة من الحوادث . وإنما هي ابتدأت قبل ذلك بكثير حتى ان الناس ليتحدثون عن « نهضة » في أيام شارلمان وفي أيام أوتو ، ويجعلون النهضة الحقيقية تبدأ مع

لغة دانتته . والمسألة الحاسمة في بحثنا هذا تتمحور في السؤال الآتي :

لماذا لم يكن مثل هذا التطور إلا في الغرب فحسب ؟

ذلك أن الموقف في كل من الشرق والغرب متشابه . فكان في الشرق قصور للأمراء كما كان في عصر النهضة . وكان الشرق يعنى بعلوم الأوائل ، ثم كان هناك أيضاً أدباء كآداب النزعة الانسانية الاولين يصوغون قلائد المدح لمن كانوا في كنفهم من الأمراء ، وكان هؤلاء يحزلون لهم العطاء ، وكان في الشرق أيضاً تنازع بين مطالب الدين ومطالب الدنيا ، وهنا وهناك ساد الحكم المطلق . ومع هذا كله فإن التطور في الشرق انتهى إلى نوع يختلف كل الاختلاف عنه في الغرب ، انتهى إلى عملية انحلال وركود وإلى انحطاط واضمحلال ، ومع هذا أيضاً كان الناس في عصر النهضة يعرفون من علوم القدماء في الشرق أكثر مما كان الناس في الغرب منها يعرفون .

ولا زلنا بعد قرن من الدراسات في الفيلولوجيا القديمة والنزعة الانسانية تميل إلى اعتبار النزعة الانسانية والعلم شيئاً واحداً . والحقيقة هي أن النزعة الانسانية سواء لدى الرومان أو في عصر النهضة كانت شيئاً آخر غير العلم إذ أن المسألة في عصر الرومان كانت مسألة رقي الشخصية ونموها ، وفي عصر النهضة كانت ثورة أدبية شعرية ، أى فنية ، على الروح المدرسية العلمية الفلسفية في أوج القرون الوسطى . قال بولون (١) : « وهذا المعنى نستطيع أن نعرف النزعة الانسانية بأنها تطور وإتماء للتربية الروحية غير العلمية ، وحينئذ أصبح الطريق مفتوحاً أمام نوع من العلم جديد بعد أن تكون السلطات القديمة قد تحطمت ، وسيادة الدين على الفلسفة قد قضى عليها ، والفلسفة الجديدة التي أنتجها عصر النهضة كانت نوعاً من وحدة الوجود الطبيعية يشيع فيها الشعر والخيال » وبعد أن كان الناس إرسطائيين أصبحوا الآن (٢)

(١) راجع كتابه السابق المذكور ص ٧٥ .

(٢) راجع بحث هموت رنر بعنوان « غاية الحكيم » ، كتاب عربي في اسرار الهيولى ،

أفلاطونيين وأخذوا عن العرب التنجيم والعرافة الهلينية بالصورة التي هي عليها في كتاب «غاية الحكيم» التي نراها عند أغريتا فون تدمسسم. ولكن المهم أنهم تركوا الآراء التي وصلت إليهم عن الأشياء إلى الأشياء نفسها. وأنهم رأوا الأشياء بعيونهم بطريقة ولو أنها ذاتية على شكل هواية لاختصاص، إلا أنها مصحوبة بالقدرة على النفوذ إلى باطن الأشياء وبالرغبة في الحقيقة. وفي هذا يقول فون هرنك^(١): «إذا كان لوتر قد استطاع أن يقرأ المزامير ورسائل القديس بطرس وكتب القديس أوغسطينس، وإذا كان قد قرأها كما قرأها بمعنى أنه كان ينفذ إلى ما فيها من أفكار ثم ينمينا ويعلم بها، فأنما يدين بذلك لالعبريته فحسب بل لعصره كذلك، عصر النزعة الانسانية». وليس أوضح من هذا بيان للينايك التي انبثقت منها النزعة الانسانية ومن أصحابها ارتفعت، وليس أوضح منه دليل على أن النزعة الانسانية إلى جانب أنها كانت علماً كانت أولاً وقبل كل شيء اتجاهها روحياً شاعراً بذاته.

ولم يكن رجال النزعة الانسانية الأول شاعرين بالدور الذي لعبوه في تاريخ الحياة العقلية في الغرب. فلقد كانت الثقافة أو المعارف الانسانية والفصاحة شيئاً واحداً في نظرهم. وكانوا يعلقون على معارفهم الفنية البسيطة

Helmut Ritter, *Picatrix, ein arabisches Handbuch hellenistischer Magie*. Studien der Bibliothek Warburg, Bd. 1 S. 1 ff.

[هذا كتاب في السحر والطلسمات نسبة للمؤرخين المسلمين إلى مسعدة ابن أحمد الجربطى، الرياضي الاندلسي المضمور المتوفى سنة ٣٩٨. وعرف عند اللاتينيين في العصور الوسطى باسم *Picatrix*. وكان له أثر كبير في المشتغلين بالسحر في العصور الوسطى المسيحية. وقد طبع الأصل العربي حديثاً الأستاذ مدموت رتر، ليدسك سنة ١٩٣٣ (في ٤١٦ صفحة). وعنوان الكتاب الكامل هو «غاية الحكيم وأحق النتيجين بالتقديم». راجع فيما يتعلق به: مقدمة ابن خلدون، في الفصل الخامس «بسم الكيمياء». وراجع في اللغات الأجنبية كتاب «تاريخ السحر والعلم التجريبي في الثلاثة عشر قرناً الأولى من ميلاد المسيح» تأليف لين ثورندليك، طبعة نيويورك سنة ١٩٢٩، ٢٨١٣ — ص ٨٢٤.

Lynn Thorndike, *A history of Magic and experimental Science*.

(١) في كتابه *Erforshtes und Erlebtes* S. 99

المشبعة بالروح القديمة أهمية أكبر من تلك التي يعلقونها على التعبير عن شخصيتهم الذاتية التي من أجلها لازلنا نجلهم حتى اليوم . فمثلا يتررّكه لم يكن راعباً في إذاعة سونيّاته المكتوبة باللغة الدارجة . بينما كان يفخر كل الفخر بأنه كان داعية ومذيعاً لأفكار الإقدمين ، وأستاذاً للفصاحة والبيان . والواقع أن أهمية هذا الذي تغنى بحمال لوّرا [أى بترارك] لم تكن في حذقه المعارف الأدبية ، وإنما كانت في انتقاله بالشخصية الانسانية إلى ميدان آخر غير ميدان الحضارة الروحانية الصوفية التي قضى فيها على ما هو إنسانى حقيقى . والفرد لا يكون حراً إلا في اللحظة التي يخرج فيها عن التعبير الرسمي عن شعوره ، إن صح هذا التعبير ، مفصلاً في صراحة عما تكنه نفسه وذاتيته . هل كانت هذه الروح الجديدة التي انبعثت روحاً يونانية حقاً ؟ من المعلوم أن اللغة اليونانية كانت معروفة قليلاً آنذاك ^(١) . فبتررّكه لم يكن يعرف اليونانية مطلقاً ، ولكنه مع ذلك امتلأ إعجاباً بنسخة من هوميروس لم يستطع أن يقرأها . وهو يذكر لنا أن أحداً في روما لم يكن ليعرف اليونانية ، وفي فيرتسه لم يكن غير ثلاثة أو أربعة فقط ، وفي بولونيا كان يعرفها واحد بحسب . أما ألمانيا فقد نظرت في وقت متأخر عن وقت بتررّكه إلى النزعة الانسانية في شيء كثير من الجذ باعترابها بحالا للبرعة والعلوم كما هو طبعها . وإذا كان هذا ينطبق على أرزمس فهو بالأحرى ينطبق على ما حدث من تطور بعد في العصر الذي تلى العصر المثلثي . واليوم كادت النزعة الانسانية تصبح كلها يونانية بحته . ولم نعد ننظر إلى التقليديات اللاتينية إلا بهذا الاعتبار ، أى باعتبار أنها تقليد لليونانيين فحسب . فهل استطاعت الروح اليونانية حتى في عمدة الشقيف التي كانت نشطة فيها وحدها ، أن تأتى بهذه المعجزة ، معجزة النزعة الانسانية ، ولماذا لم تؤثر هذا التأثير نفسه في الشرق ؟

(١) رجع كتب بولز المذكور آنفاً ج ١ ص ٧٠ .

كانت العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية في الشرق هي التي جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفاً به من الجميع وما كان في الآن نفسه يلائم عقليته ونعني به أولاً وقبل كل شيء النزعة العقلية المنطقية . فكل شيء كان نصيب الروح اليونانية في صدره أكثر من نصيب العقل اليوناني مثل الشعر الغنائي اليوناني والأدب الروائي كله وكل ما كان يونانياً بحثاً كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق . وإذا كان شيء منها قد استطاع أن ينسل إلى الشرق في كتب الصنعة والسحر أو في الهزليات فانه سرعان ما يطبع بالروح الشرقية الخالصة في غير ما هوادة ولا رحمة ، كما كانت الآلهة اليونانية والرومانية تحول إلى نصرانية في العصور الوسطى بأوروبا . ولكن مع الفارق . إذ بقيت الروح القديمة في إيطاليا حيث بقيت الآثار القديمة الرائعة تشهد بحلال الماضي وعظمته ، وتثير الروح القومية إلى جانب الروح الفردية الشخصية . فحدث إذن شيء يشبه ما نشاهده اليوم في مصر حيث تبدو الروح القومية في أبناء وادي النيل وكأنها اكتشفت الأهرام ومعابد الفراعنة من جديد . وفي مصر كما هناك في إيطاليا ليست آثار الماضي إلا أدوات ورموزاً استخدمتها روح العصر المتغيرة كي تكون معرضاً تظهر فيه نفسها من جديد . وبالتأمل في هذه الظاهرة وتعمقها تظهر نظرية برداخ^(١) ، في النهضة ، بتأييد جديد .

والتراث الهليني هو الذي ربط بين العصور الوسطى في الشرق والعصور الوسطى في الغرب . وإذا كان رجال النهضة الإنسانية في إيطاليا نظروا إليها باعتبارها فترة متوسطة من السذاجة والخشونة الاسيوية والقوطية ، وحاولوا أن يتصلوا مباشرة بشيشرون وقرجيل ، فهم بهذا قد نسوا أن روحها روح

(١) يقدم برداخ في كتابه عن « النهضة الألمانية » نظرة عامة قيمة وإشارات إلى المراجع Prof. Dr. Burdach, *Deutsche Renaissance*, Berlin 1906 (Deutsche Abende in Zentral-Institut für Erziehung und Unterricht. Nr. 4).

هلينية أى قديمة أيضا قد حاربوه، في شخص الروح الكنسية في العصور الوسطى . ذلك لأن الروح القديمة لم تقم بالتحريك فحسب ، وإنما هي قد استعبدت أيضاً . لأن الروح المدرسية لم تكن لتوجد من غير أرسطو . ولعل الغفيدة الدينية أن تكون هي أيضاً الابن المسيحى للروح اليونانية . وأما الذى أدخل الآن وألح في طلبه باسم الروح القديمة فكان قطع الصلة بالتقاليد الموجودة في العصور الوسطى جملة حتى بما تحتويه من روح قديمة . فكانت الحركة الجديدة في إيطاليا تتعلق بالروح الرومانية السابقة على العصر المسيحى باعتبار ذلك إدراكاً من الشعب الإيطالى لذاته وشخصيته . وكان خصمها في ذلك أرسطو الهليني كما فهمته العصور الوسطى . فإذا كانت الأوضاع قد بدلت على هذا النحو ، فإن روح المعرفة والثقافة الحقيقية أى الشخصية اليونانية ، هى التى حافظت على كيانها في الشعوب المشابهة لها ضد إفراط المذهب العقلى الذى هو بدوره يونانى الأصل والجنود مع ذلك ، وإنما الشخصية قد حطمت حينئذ نير الشكلى المتغالية . وعن طريق انبثاق الشخصية المستقلة هذا ولدت تلك الروح التى بذت أوربا الجديدة . أما الشرق فلم يعرف مثل هذا الانبثاق . بل إننا لازلنا نرى حتى اليوم أن الصحفيين يلجأون في كتاباتهم إلى البراهين المأخوذة عن الكتب أو عن العقل . فلم تكن هناك قدرة للناس أن يصنعوا كما صنع القدماء معتمدين على شخصيتهم الذاتية ؛ ولم يكونوا يشعرون بحاجة حيوية ملحة لابتكار علوم وحضارة كحضارة الأولائل وعلومهم .

ولعل الفارق بين الشرق والغرب يظهر لنا أوضح ما يظهر في موقف كل بالنسبة إلى الفن . فهو يستطيع المرء أن يتصور ميلاد الرجل الحديث بدون فن عصر النهضة ؟ وحتى الفن المسيحى نفسه عاج موضوع الشخصية . أما الشرق فقد اقتصرحت حاجته الفنية على هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية . نعم وجد في فارس وفى الهند تحت حكم الاسلام نوع من تصوير المصغرات Miniatur دقيق ، ولكن ماقيمة هذا النوع إذا ماقيس

إلى ما أبدعه ميكلنچلو أو رفايل أو تسيان ؟ وقد بقي النحت يعتبر في نظر الشرق عاراً أو حقاً . فإذا كانت في الروح الشرقية حاجة ضرورية مماثلة لتلك الموجودة في الروح اليونانية أو الغربية إذن لقام في الشرق فن على الرغم من كل النواهي الدينية . وهكذا ضاع على الشرق هذا الميدان الفسح بأكمله . أما في الغرب فكان جمال عالم الصور القديم وصورة الرجل الكامل العارى نموذجاً حياً لصورة الرجل الجديد المأخوذ من مصدر يوناني ، بينما عالم الحس الحى في الشرق قد اختفى وراء التجريدات العقلية أو فنى في العلاقات الغرامية الفردية المتفاضلة ذات الطابع اليونانى والهلينى ذلك لأن الشرق تعوزه النزعة إلى تصوير الذات تصويراً مجسماً ، إن عن طريق الفنون من نحت وتصوير أو عن طريق الرواية المسرحية . ومن أجل هذا لا نجد فيه سلسلة توازى السلسلة التى تبتدىء بفدياس مارة بميكلنچلو حتى رودان أو كلنجر ؛ كما لا نجد فيه أيضاً سلسلة تشبه السلسلة المبتدئة من منتنيا حتى فويرباخ ، أو من أسكيلوس حتى شكسبير أو كالدرون أو كورنى أوجيته . وينقص الشرق كذلك تلك السلسلة البادئة من بودجيو وبجاميع عصر النهضة القديمة مارة بهواة الفن وبفنسكلين حتى تصل إلى علم الحفريات القديمة في الوقت الحاضر . ثم ينقصه أيضاً من يمثلونه أدبيا وموسيقياً عن هم في مقابل أندادهم من الغربيين . ويعوزه أخيراً العناية بالبدن ابتداء من الرياضة البدنية حتى ما تقوم به الملاعب الرياضية الحديثة . وعلى العكس من ذلك ظل الشرق محتفظاً بما كان في العصور الوسطى من حياة ، حتى منتصف العصور الحديثة . وهو الآن يجد نفسه أمام هذه المشكلة وهى : هل يستطيع المرء أن يقبل العالم الفكرى الحديث كما هو في الواقع دون أن يخضعه خضوعاً باطنياً ذاتياً ؟

وفي الغرب استطاع المرء — وكان هذا بفضل البحث العلمى — أن يحرر فكرة اليونان عن التربية والثقافة من كل القيود والتعقيدات التى وقعت فيها

في عصر الرومان وفي العصور الوسطى وأن يرجع ، وهو يمتليء سروراً ، إلى ما كانت عليه عند اليونان أو ما كانت عليه لأول مرة . ثم إن شعوب أوروبا ذوات الحضارة قد استطاعت أن تكون مركبا حضاريا مع الحضارة اليونانية أو مع الحضارة القديمة كلها على وجه العموم كما حددها ثريجيوس . وإذا كان هذا المركب الحضاري قد تعلق عند الشعوب اللاتينية أكثر ما تعلق بما هو لاتيني ، وعند الشعوب الجرمانية بما هو يوناني ، فإن في الظروف والحوادث التاريخية ما يفسره . ولم يكن الفاصل في هذا التقاليد العلمي وإنما توافق العبريات الغربية الكبرى مع مؤسسي الحضارة والثقافة اليونانية وفكرة الدولة عند الرومان ، هذه الفكرة التي اتصلت اتصالا وثيقا بالحضارة والثقافة اليونانية بمرور الزمن . حقا إن رواية يوليوس قيصر لشكسبير (١) ما كان لها أن توجد لولا دراسات فلوطرخس ، وأنها متأثرة بتقاليد المسرح كما كانت في عصر النزعة الانسانية . ولكن عمل شكسبير مع هذا كله قد نشأ عن شخصية خالقة كانت على اتصال باطنى وثيق بكبار الروائيين المسرحيين اليونانيين ، اتصال أعمق بكثير من اتصال رجال النزعة الانسانية ، كان فيه شكسبير في مستوى واحد مع هؤلاء الروائيين اليونانيين . ومثل هذا يقال عن جيته الذي لم تحل معرفته الغامضة باليونانية بينه وبين أن يكون يونانيا حقيقيا ، لا لأنه عاش في الحضارة القديمة وحى بها ، وإنما لأنه استطاع أن يجعل الثقافة والحضارة اليونانية حية في نفسه بطريقة أخرى غير طريقة كبار المفكرين الفرنسيين الذين كانوا ، وهذا يتفق مع طابعهم القومي ، ينفلون بالناحية الشكلية أكثر من غيرها . وعلى الرغم مما يقوله جيته (٢) من أنه كان في قدرة أى مركيز أن يقلد السنياديس أحسن مما استطاع كورنى

(١) راجع كتاب جوندولف عن «يوليوس قيصر» ص ١٧٥ ١٧٦ : Gantloft : Caesar, S. 175

(٢) راجع كتاب «ذكرى شكسبير» ج ٣٦ ص ٤ : Zum Shakespears Tag, Jubl.-Ausg.

أن يقلد سوفوكليس ، فإنه لا يمكن إنكار أن الفرنسيين قد استطاعوا هم الآخرون أن يشقوا طريقهم إلى تراث الاوائل .

أما طريق النزعة الانسانية فكان ، كما يدل اسمها ، الطريق إلى ما هو إنسانى شخصى . ففي ألمانيا كانت النزعة الانسانية تارة علمية وطوراً وجدانية ، وفى كل عصور الأزمان فى تاريخنا الثقافى كننا نتجه دائماً نحو العصور القديمة نستمد منها الوحى والالهام ، وكانت هناك أزمنة وقعت فيها الفيلولوجيا القديمة فى خطر أن تقوم بدور المدرسية ضد النزعة الانسانية البادية فى الظهور . والواجب ألا تستحيل النزعة الانسانية إلى نزعة للدرس العميق والبحوث الطويلة الشاقة ؛ وإلا فإنه يكون من المحتمل حينئذ أن تضيق قيم الانسانية العليا وراء هذه الإمبالات من الحكمة المدرسية . وإذا كانت بعض الدوائر اليوم تعتقد بأن التريية والحضارة اليونانية باعتبارها تهذيباً إنسانياً يمكن أن تقوم بدون معرفة لغات أجنبية كما كانت الحال مع اليونانيين أنفسهم ، وإذا كانت دوائر أخرى تعلى من أهمية بل ضرورة الدراسة الفيلولوجية الدقيقة ، فإن وراء كلا الرأيين فكرة النزعة الانسانية . والفارق بينهما هو فى أن أحدهما يريد أن يجعل راعتم التراث القديم وخيراته فى متناول أكبر عدد ممكن ، بينما يدرك الآخرون مافى ثقافة النزعة الانسانية من ارسقراطية وهم حريصون على وجود هذه الارسقراطية . والبحث الذى قننا به الآن قد دلنا على أن شعوباً بأكلمها مثل الشعوب الشرقية يبدو أن ليس لديها المقدرة على أن تسلك طريق اليونانيين . فهل تبعاً لهذا لابد وأن يكون أبناء الشعوب المجددة يونانيين بالفطرة ؟ ولكن رأياً كهذا ينسب أنه حتى فى بلاد اليونان نفسها كانت الثقافة شأننا ارسقراطياً بحتاً . ثم هل يمنعنا هذا من أن نحاول إيصالها إلى الجميع ؟ على كل حال هذه الثقافة فرض علينا جميعاً .

وألمانيا فى تاريخها الثقافى قد أحالت النزعة الانسانية من نزعة حية إلى

نزعة علمية دراسية في فترتين. فالنموذج الأعلى للنزعة الانسانية المتحقق في النزعة الانسانية الايطالية قد استحال إلى مسألة دراسة وتحصيل تحت تأثير روح البروتستانتية الداخلية - فلم يكن لرجل كهولتين مجال في ألمانيا - ثم إن النزعة الانسانية ثانية، تلك التي قام بها السنجوجية وفنكلمن وهلمبولت، قد استحالته في عصر الاقتصاد والصناعة إلى شأن من شئون الأساتذة والمدرسين. بينما يرى أن انجلترا، وهي بطبيعتها ليست منصرفة عن العالم الواقعي، كانت النزعة الانسانية فيها الجواروحي للطبقة الارستقراطية والطبقة رجال الدولة والسياسة. وليس لا كسفورد ولا اكمبردج نظير من الناحية الثقافية في ألمانيا. وإن لنا اليوم لفرصة ثالثة: فالحب والجمال والقداسة قد صارت اليوم من جديدينا بيع للحركة الفكرية والروحية في هذا العصر. فإلى جانب جماعة جيورج (١) توجد جماعة كُتّاب مجلة الحضارة القديمة. وإذا كنا نشاهد اليوم كفاحاً من أجل تصوير أفلاطون بصورة تناسب وهذا العصر، فليست المسألة مسألة فهم فيلسوف يوناني وشرحه فحسب (٢). وفي هذا العصر الذي يرفع من شأن العلم والصناعة بحق. المسألة لازالت مسألة الانسان. ولا زال الانسان اليوم أكثر من ذي قبل مقياس الأشياء ومعياريها. ومن أجل هذا فليس للمذهب

(١) راجع كتاب جندولف عن « جيورج » ص ٤٣ Gundolf: George

[جماعة جيورج هذه جماعة من المفكرين والشعراء وسكتب الألمان ونسويين أشهرهم هوفنزل ، دوندي ، هير ، كلايس ، جندولف ، برترم ، فلتز . ورئيسهم الذي سميت الجماعة باسمه هو ستفن جيورج الشاعر الألماني الكبير الذي ولد سنة ١٨٦٨ وتوفي سنة ١٩٣٣ . وكانوا يكتبون في مجلة تدعى « مجلة الفن » وهذه الآراء متأثرة بأفكار نيفشة كل تأثير . وتتخصص في قولهم الفن لامن ، وبالعناية بالشكل كردفن للنزعة الطبيعية ، وبكل ما هو رمزي اسطوري نشيع فيه روح البطوة ؟ وفي تصوير نوع من الحياة يرتفع فوق أغراض الحياة اليومية الوضيعة ، وفي الايمان ، في العبقرية من سر عجيب هو ضمان لما للانسان من مكانة سامية وأهمية كبرى] .

(٢) راجع كتاب كورت هيدبرنت عن « صورة أفلاطون الجديدة »

Kurt Hildebrandt, Das neue Platon-Bild, in Blätter für deutsche Philosophie, Bd.

IV (1930) S. 190.

الواقعي قيمة ثقافية إلا إذا كان مصحوبا بزرعة انسانية . والنتيجة التي وصلنا اليها اليوم في بحثنا هذا ليست معرفة وعلمنا لحسب بل هي مسئولية وتبعة تقع علينا ، مسئولية وصفها جيته فأحسن الوصف حين قال في « لوحات فيلوستراتس » (١) :

ليكن كل منا يونانيا بأسلوبه الخاص .

ولكن لا بد لكل أن يكون يونانيا .

(١) Jubil. - Ausg. Bd. 35, S. 129. [فيلوستراتس كاتب يوناني بليغ رائع الأسلوب توفي حوالي سنة ٢٤٩ م «لوحاته» Ilixoves عبارة عن وصف بأربع رشيق لدهايز رسمت على جدران لوحات فنية ، زاره فيلوستراتس في إحدى ضواحي مدينة نابلي هو وتلاميذه وطفل في العاشرة من عمره هو ابن مصلبه ، واليه يوجه هذا الوصف والتمرح لهذه اللوحات الموجودة بالدهايز] .



انتقال التراث

1. The first part of the document is a list of names and addresses of the members of the committee. The names are listed in alphabetical order, and the addresses are listed below each name. The list is as follows:

Name	Address
Mr. A. B. C.	123 Main St., New York, N.Y.
Mr. D. E. F.	456 Elm St., New York, N.Y.
Mr. G. H. I.	789 Broadway, New York, N.Y.
Mr. J. K. L.	1010 Fifth Ave., New York, N.Y.
Mr. M. N. O.	1111 Third Ave., New York, N.Y.
Mr. P. Q. R.	1212 Second Ave., New York, N.Y.
Mr. S. T. U.	1313 First Ave., New York, N.Y.
Mr. V. W. X.	1414 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. Y. Z. A.	1515 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. B. C. D.	1616 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. E. F. G.	1717 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. H. I. J.	1818 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. K. L. M.	1919 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. N. O. P.	2020 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. Q. R. S.	2121 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. T. U. V.	2222 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. W. X. Y.	2323 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. Z. A. B.	2424 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. C. D. E.	2525 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. F. G. H.	2626 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. I. J. K.	2727 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. L. M. N.	2828 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. O. P. Q.	2929 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. R. S. T.	3030 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. U. V. W.	3131 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. X. Y. Z.	3232 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. A. B. C.	3333 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. D. E. F.	3434 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. G. H. I.	3535 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. J. K. L.	3636 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. M. N. O.	3737 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. P. Q. R.	3838 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. S. T. U.	3939 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. V. W. X.	4040 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. Y. Z. A.	4141 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. B. C. D.	4242 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. E. F. G.	4343 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. H. I. J.	4444 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. K. L. M.	4545 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. N. O. P.	4646 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. Q. R. S.	4747 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. T. U. V.	4848 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. W. X. Y.	4949 West 125th St., New York, N.Y.
Mr. Z. A. B.	5050 West 125th St., New York, N.Y.

من الاسكندرية الى بغداد

بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب^(١)

للدكتور ماكس ماير هوف

عنى الباحثون في اليونانيات والساميات منذ زمن بعيد بالكشف عن العصر الذى انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى العرب . وهو عصر غامض وممتع معاً . ثم إنهم قد قدروا الدور الخطير الذى لعبه السريان وكتبهم الآرامية المترجمة إبان هذه الحركة . فمذ حوالى خمسين سنة قام إشتاينفستيد^(٢) فى دراساته العديدة ، ولوكاير فى كتابه الضخم عن تاريخ الطب عند العرب ، بجمع كل ما عرف فى هذا الباب فى ذلك الحين . ومن بعد ذلك عرض بومشتر^(٣) وأولبرى فى إيجاز انتقال الفلسفة ، وبراون انتقال الطب ، إلى العرب . وكتب كارا دى فوجراف وفيرلان وآخرون غيرهم رسائل قيمة صغيرة عنيت أكثر ما عنيت بالكلام عن بداية الدراسات الفلسفية لدى العرب^(٤) . ومن المؤكد أن مدرسة الاسكندرية كانت لاتزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر . فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البهتة الوحيدة فى البلاد

(١) [ظهر هذا البحث فى سبتمبر سنة ١٩٣٠ فى « معاصر جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم » قسم الدراسات التاريخية الفلسفية » ، بالمجلد رقم ٢٣ . وهو فى الأصل :

M. Meyerhof, Von Alexandrien nach Bagdad, in, Sitzungsberichte d. Preuss. Ak. d. Wissensch., Phil.-hist. Klasse, 1930, XXIII, pp. 387-429.]

(٢) بعد كتابة هذا البحث وصلت كتاب باروسلاوس نكائس عن الترجمة العربية لكتاب الشعر لأرسطو (Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles usw.) Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Kl. Kommission f. die Herausgabe der arab. Aristoteles-Uebersetzungen, Bd. I, Wien, 1928)

وهذا الكتاب يشتمل فى مقدمته (من ص ٣٠ إلى ص ١١٨) على تاريخ كامل للعلوم عند السريان وعند العرب المتقدمين ، يجعل كثيراً من أقوالى فى هذا البحث لا لزوم لها . ولكن نكائس مع ذلك لم ينتبه إلى طريق مدرسة الاسكندرية المباشر إلى بغداد .

التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لا بد وأن تكون قد قامت بدورها في نقل العلوم إلى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم . أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء . ذلك لأن معرفتنا عن حالة الحياة العقلية في الاسكندرية بعد القرن الخامس الميلادي ضئيلة تافهة على العموم . وأوراق البردى التي عثر عليها في عشرات السنين الأخيرة لم تأت بشيء في هذا الصدد بعد أن أمل المرء من وراء استغلالها الشيء الكثير . فقد كشفت لنا ، بطريقة لم تكن منتظرة مطلقاً ، عن التاريخ السياسي والاقتصادي والقانوني لمصر في العصر الهليني المتأخر وأوائل الاسلام . ولكن التاريخ العقلي لهذه الفترة ظل في غموضه المطبق الذي كان عليه من قبل . وكل ما هنالك بضعة وثائق في مجموعة « كتب الآباء الشرقية » وما يشبهها ، تعطينا بعض إشارات إلى وجود أكاديميات وممارس بالاسكندرية في القرن السادس الميلادي ، وإلى الحياة الدراسية الثقافية هناك . ولكن الخطوات التي قدم بها الباحثون في هذا السبيل لا تقاس في مجموعها بالمعرفة الواسعة التي أودعها باحث مثل پارتاي^(١) في كتابه الذي منحه أكاديمية برلين جائزة ، منذ فراهة قرن من الزمان .

غير أن بعض المؤرخين والفلاسفة اللاطين في العصر الاسلامي ، وخصوصاً من كتب منهم باللغة العربية ، يزيدوناً إيضاحاً في هذا الباب . إلا أن أقوالهم يجب أن تؤخذ بحذر ، لأنهم مفعمة بالأخطاء التاريخية والخلط بين المسائل ، إلى جانب التحريفات العديدة للأسماء اليونانية . وهي تحريفات النساخ القدماء مسئولون عنها . وهذه الكتب التي ألف أغلبها المسلمون في أواخر القرن التاسع وفي القرن العاشر الميلادي تستقي من تراجم الكتب

(١) رجع كتاب ج. پارتاي : *Lehrbuch der Alexandrinischen* (١) Parthey, *Das Alexandrinische Museum*, Eine von der Königl. Akademie der Wiss. zu Berlin im Juli 1837 gekrönte Preisschrift, Berlin 1838.

يونانية مثل كتب الأقوال التي قام بترجمتها في العصر الإسلامي الأول مترجمون سريانويون ، إما مباشرة عن اليونانية ، أو بطريق غير مباشر بوساطة السريانية . ومن هؤلاء المترجمين من ألف كتباً في تاريخ الحكماء لم يصلنا منها إلا كتاب واحد . ولكننا إذا حكمنا عليها تبعاً للمقتبسات الواردة في المؤلفين العرب المتأخرين ليست إلا مجموعة أقوال أو عرض للحياة الأقدمين من الفلاسفة والأطباء والرياضيين في صورة نوادر وأقاصيص^(١).

وأول هؤلاء الكتاب المسلمين الذين استقوا كلامهم من مصادر غير مباشرة على هذا النحو ، أحمد بن يعقوب المسمى باليعقوبي (المتوفى بعد سنة ٥٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م) المشهور بمؤلفه في الجغرافيا . يحتوي تاريخ^(٢) هذا المؤلف على مقتبسات عربية مأخوذة عن الكتاب اليونانيين وقد أصبحت اليوم في متناول الجميع بفضل بحوث كلامروت وتراجمه^(٣) . وعلى الرغم من أن اليعقوبي يعرف كثيراً من العلماء في العصر البيزنطي إلا أن المرء يحاول عبثاً أن يجد عنده أخباراً عن مدرسة الاسكندرية . كذلك تاريخ ابن عبد الحكم (المتوفى سنة ٥٢٥٧ هـ = سنة ٨٧١ م) وهو سابق على اليعقوبي وخواص بالكلام عن فتح العرب لمصر^(٤) لا يحتوي على أدنى إشارة إلى هذه

(١) راجع العرض الرائع لتاريخ الحكماء عند المؤلفين العرب في كتاب بومشرك من تراجم حياة «أرسطو عند العرب والسريان» المطبوع في ليبزيك سنة ١٨٩٦ م ص ١٢—١٣ خصوصاً التعليل رقم ١٠ . *Bauinmark, Syrisch-arabische Biographien des Aristoteles*. والكتاب الذي أقرأنا إليه عنوانه «نوادر الفلاسفة والعلماء» لخني بن إسحق وهو موجود برقم ٧٥٦ في مكتبة الاسكوريال . لم يطبع بعد ، ولكن ليقتال طبع النص العبري وتراجمه . وراجع أيضاً كارل مركله «كتاب آداب الفلاسفة» *Karl Merkel, Die Sittensprüche der Philosophen*, Diss. München 1921.

(٢) طبع هولتسا ، بلندن سنة ١٨٨٣ خصوصاً الجزء الأول .

(٣) راجع مقالته عن «المقتبسات عن المؤلفين اليونانيين عند اليعقوبي» في مجلة الجمعية المصرية الألمانية ، المجلد رقم ٤١ ، من ص ٤١٥ إلى ص ٤٤٢ ZDMG .

(٤) «فتوح مصر» لابن عبد الحكم ، طبع ماسيه بالقاهرة سنة ١٩١٤ السكناشة الأولى (غير كاملة) . والطبعة السكاملة لهذا الكتاب قام بها تشارلز توري سنة ١٩٢٢ في مطبعة جامعة ييل . وقد بحث أيضاً ، ولكن بدون نتيجة ، في كتب التاريخ السابقة .

المدرسة أو الأكاديمية ، ولا إلى حريق مكتبة الاسكندرية المزعوم . وهذا الكلام عينه ينطبق على مروج الذهب للمسعودي ^(١) (المتوفى سنة ٣٤٥ هـ = سنة ٩٥٦ م) وهو كتب في التاريخ والجغرافيا ، طريف مشهور . ولكن لهذا العالم كتباً آخر في الجغرافيا ، لا تزال له فائدته اليوم في لبحث عن تاريخ العلوم ، ويحتوى على اقتباسات قيمة سنتحدث عنها بعد حين . وإلى جانب هذا ، يوجد لدى غير هؤلاء من المؤرخين العرب أخبار وروايات عن حياة العلماء وكتبهم ، يستطيع المرء أن يستخلص منها نتائج دالة على مصير مدرسة الاسكندرية النهائية . وثمة موضعان من هذه المواضع استخلصا منفصلين ، وترجما إلى اللغات الأوروبية ، دون أن يلقيا حتى الآن ما هما جديران به من عناية ، ودون أن يربط كل منهما بالآخر . وعلينا في بحثنا هذا أن نحاول القيام بهذا العمل الأخير .

ولكن قبل البدء في هذا يلزمنا أن نتأمل باختصار الروايات ، الضئيلة ويا للأسف ، التي وصلتنا عن مدرسة الاسكندرية قبل فتح العرب لمصر .

١ — مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر

لما عصفت يد البلى « بمتحف » الاسكندرية ، والمظنون أن ذلك كان في القرن الثالث الميلادي ، وجدت أيضاً مدارس لها مكاتبها ، سمعنا عن إحداها وهي المعروفة « بالقصرية » ، تلك التي نهبت سنة ٣٦٦ حين أحيل هذا المعبد إلى كنيسة . ومثل هذا حدث لمكتبة السيرايوم ، فقد قضى عليها سنة ٣٩١ في أيام ثيوذوسيوس لأول ^(٢) . حينئذ رحل معلمو الفلسفة عن المدينة لمدة

(١) « مروج الذهب » للمسعودي صبح باربييه دي مينار ، باريس سنة ١٨٦١ — سنة ١٩٣٨ . خصوصاً الجزء الثاني والرابع والخمس .

(٢) راجع كرونون مين : تاريخ مصر تحت حكم الرومان ، طبعة الثالثة بنسختين سنة ١٩٢٤ ص ٩٥ J. Crafon Mihre, A History of Egypt under Roman Rule, ٩٥
Third edition. London, 1924 p. 95 . وراجع أيضاً كتاب بنر عن فتح العرب لمصر

من الزمان . ولم يعد يشعر الناس بوجود مكتبة في العاصمة المصرية (الاسكندرية) . وفي هذا يقول برتشيا الذى ربما يعتبر اليوم أعلم الناس بتاريخها القديم : « من الصعب ، بل يكاد يكون من عدم الممكن ، أن نفترض وجود مكتبة كبيرة عامة حقاً في الاسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادى »^(١) . وأضيف إلى هذا أن من الصعب أيضاً أن نفترض وجود مدرسة فلسفية عامة في ذلك العصر ، لأن التعصب الدينى منذ ذلك الحين قد اشتدت وطأته ، فجعل الحياة صعبة بالنسبة إلى المعلمين والطلاب الوثنين . ومع ذلك كله فقد استمرت المدارس والمكتبات الخاصة ، لأن أوراق البردى البيزنطية تحدثت عن Μουσεία (متاحف للدراسة) و Ἀκαδημαί (أكاديميات) في الاسكندرية^(٢) وحوالى سنة ٥٠٠ م كان أمونيوس بن هرمياس تلميذ برقلس أحد الافلاطونيين المحدثين ، مشهوراً جداً باعتباره رئيساً لأحدى المدارس وكان العرب يعرفون أسماء تلاميذه : سنبلقيوس ودمسقيوس واسقليبيوس وثيودوتوس والامقيدورس الأصغر ويحيى النحوى . وهناك عرض موجز ، ولكنه حى ، لحياة الطلاب في مدارس الاسكندرية العليا ندين به لذكرى

== خصوصاً من س ٤٠١ إلى س ٤٢٦ للطبوع بأوكسفورد سنة ١٩٠٢ . وفي هذا الكتاب ذكر لمراجع عديدة . A. J. Butler, *The Arab Conquest of Egypt and the last Thirty years of Roman Dominion*, Oxford, 1902.

Ev. Breccia, *Alexandria ad Aegyptum*, Alexandria 1922 p. 49 ff. (١)

وقد جمع جريش وفرفلافى وثائق كثيرة بحول مسألة حريق مكتبة الاسكندرية : الأول في مقال كتب باللغة العربية (في جريدة الأهرام عدد رقم ١٤٢٦٠ بالقاهرة في ٢١ يناير سنة ١٩٢٤) ولخصه الثانى من بعد وأكملته وثائق أخرى في مجلة « المجهتس » سنة ١٩٢٤ من ص ٢٠٥ إلى ص ٢١٢ (بالاطالية) وعنوانه Sull'incendio della biblioteca di Alessandria . ثم في مقال آخر لفرع مجلة الجمعية الأثرية بالاسكندرية بمجلد رقم ٢١ (سنة ١٩٢٥) من ص ٥٨ إلى ص ٧٧ وعنوانه « يوحنا النحوى وحريق مكتبة الاسكندرية » Giovanni il Filopono e l'incendio della biblioteca di Alessandria. Bulletin de la Soc. Archéol. d'Alexandrie, No. 21 (1925), p. 58—77.

(٢) راجع ماسبيرو : أوراق بردى يونانية من العصر البيزنطى ، ج ٨ (القاهرة سنة ١٩٢٥) رقم ٦٧٢٩٥ اسطر ١٣ إلى ١٥ (حوالى سنة ٤٩١) . Papyrus grecs d'époque byzantine

المدرسى^(١) الذى درس هناك حولى نهاية القرن الخامس هو وصديقه سويرس ، الذى أصبح فيما بعد بطريق أنطاكية . هناك كان يفد الشباب من الطبقات الراقية فى الشرق القريب ليدرسو الفلسفة والنحو والبيان والطب ولرياضيات ، بينما كانوا يؤمون مدرسة بيروت المشهورة بالعلوم القانونية^(٢) . وإما لنعلم أن هذين الصديقين كانا ينتسبان إلى جماعة مسيحية هى جماعة أصدقاء اعمى (الفيلو يونيين) *φίλοιπονοι* التى كانت تقوم بحماية أعضائها من الطلاب لوثنيين ، وتحارب المعلمين الوثنيين ، وتقوم فى بعض الأحيان بالهجوم على المعابد الوثنية ، لىكى تحطم صور لآلهة الموجودة بها^(٣) . وفى النصف لأول من القرن السادس الميلادى كان يحيى النحوى الفيلو يونى — ولعل هذا اللقب الأخير آت من اسم الجماعة المشار إليها — الشخصية الكبيرة فى مدرسة الاسكندرية ؛ ولستنا ندرى هل كان رئيس مدرسة أم لم يكن^(٤) . وجوده ان نفسه ، وهو الذى نسين له بأحسن ما كنب عن تاريخ حياة هذا النحوى المشهور والشرح الارسططالى وصاحب إحدى البدع ، لم يستطع أن يقطع فى هذه المسألة برأى . أما فى أوائل القرن السابع الميلادى فكان اصطفى الاسكندرانى ، فيلسوف بلاط الامبراطور هرقل ، أشهر المعلمين فى الاسكندرية . ولكن شبح الخرافة يطيرف حوله

(١) راجع حياة سويرس لوكريه المدرسى طبع كوجنر *Vie de Sévère*, par Zaccarie le Kojner

Scholastique. Ed. Eugene , *Patrologia Orientalis*, II, 1. (Paris 1907), p. 39.

(٢) راجع كتب جون ماسبيرو عن « تاريخ أساقفة الاسكندرية »

Histoire des Patriarches d'alexandrie... (518—616), éd. Fortescue et G. Wiet Paris 1923, p. 7, 19.

(٣) راجع « حياة سويرس » من ص ١٦ — من ص ٣٥ .

(٤) فى دائرة معارف بولى وفيسوف وكروى من ص ١٧٦٤ — من ص ١٧٩٥ المطبوعة

فى شتوتجرت سنة ١٩١٦ ج ٩ ، ص ٢ . *Paully-Wissowa-Kroll, Real-Enzyklo-*
pädie, IX, 2 (Stuttgart, 1916), S. 1764—95.

وحيثما استمدح فرلانى اثناء انخواء على حياة يحيى النحوى فى البحوث التى قام بها . هـ
وسأحدث عن ذلك فى موضع آخر .

أكثر مما يطوف حول يحيى النحوى . وشخصيته لم يلقها المؤرخون العرب إلا في صورة باهتة^(١) .

ثم إن الأخبار التاريخية الخاصة بعصر ما قبل الإسلام لا تحدثنا عن مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر . ولكن نشاطها الإيجابي يظهر في تكوين تلاميذ مشهورين : فالى جانب الفلاسفة المذكورين سابقا تخرج فيها في القرن السادس الميلادى الفيلسوف النصرانى يوحنا الأباى ، والطبيب الفيلسوف سرجيوس الرأس عيني ، والطبيب ايتيوس Aetios الأميدي . وفي أوائل القرن السابع الميلادى كان هناك من الأطباء بولس الأجانيطى واهرن ، وكان لكتب هؤلاء العلماء تأثير خطير في دراسات العرب الأولى . وهنا يورد المؤرخون من العرب طائفة من الروايات لا بد وأن تؤخذ بحذر . وقد كرس لوكليز ، أشهر مؤرخى الطب العربى ، لهذا العصر قسما خاصا من كتابه (الجزء الأول من ص ٣٨ إلى ص ٦٠) فاعتمد أكثر ما اعتمد على الفهرست وكتاى ابن القفطى وابن أبى أصيبعة الذين يوردون فقرات واقتباسات من تواريخ الحكماء المذكورة سابقا . غير أن لوكليز يثق كثيرا في هذه المصادر كما فعل في حكاية حريق العرب لمكتبة الاسكندرية فقد اعتبرها حقيقة لا شك فيها مع أن الأخطاء التاريخية في رواية ابن القفطى الطويلة (ص ٢٥٥) تثب أمام العين^(٢) .

(١) أنظر التمايى رقم ١ ص ٤٧ وكتاب أوزنر عن اصطفاى الاسكندرانى المطبوع في بون سنة ١٨٧٩ . Usener, *De Stephano Alexandrino*, Bonnæ 1879.
(٢) راجع تمايى ١ ص ٤١ وكذلك السكتب الآتية : ل كريل « حول أسطورة حريق العرب لمكتبة الاسكندرية » أعمال المؤتمر الدولى الرابع للمعشرىين ، فيرتسه سنة ١٩٩٠-١٩٩١ .
L. Krehl, Ueber die Sage von der Verbrennung der alexandrinischen Bibliothek durch die Araber, *Atti del IV. Congresso Internaz. degli Orientalisti*.
ابن بول St. Luna - Paolo من تاريخ مصرى العصور الوسطى لندن سنة ١٩٠١ ص ١٢
ثم مقال ب كازانوفا عن « حريق العرب لمكتبة الاسكندرية » B. Casanova, L'incendie de la Bibliothèque d'Alexandrie par les Arabes. *Acad. des inscrip. et Belles Lettres*. Paris 1923, p. 361-171.
E.C. Browne براون *Lettres*. Paris 1923, p. 361-171. من الطب العربى
Arabian Medicine, Cambridge 1921. b 81.

وأول رواية من هذا النوع مما لا يوجد إلا في المصادر العربية ، ذلك الاقتباس الذي أخذته ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥ س ٨ وما يليه) عن كتاب مفقود للفارابي تلميذ فيلسوف مشهور يدور حول « ظهور الفلسفة » . قال الفارابي بعد أن أورد أخباراً خيالية عن الأكاديمية القديمة ، وعن المكتبة بالاسكندرية ، وعن إنشاء أوغسطس الفرع للأكاديمية في روما : « فصار التعليم في موضعين . وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، وبطل التعليم من رومية ، وبقي بالاسكندرية . ثم نظر ملك لנصرانية في ذلك ؛ واجتمعت الأساقفة ، وآشاوروا فيما يترك من هذا التعليم وما يبطل ، فأرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ، ولا يعلم ما بعده ، لأنهم رأوا أن في ذلك ضرراً على النصرانية . وأن فيما أطلقوا تعليمه ما يستعان به على نصرة دينهم . فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار ، وما ينظر فيه من الباقي مستور ، حتى كان الاسلام بعده مدة طويلة » (١) .

مما ذكره
الفارابي

فكأننا هنا إذن بازاء رواية مصدرها عربي عن تضيق دراسة كتب أرسطو المنطقية في لاسكندرية النصرانية . ولكننا لا نعرف من تاريخ الكنيسة أن قراراً كهذا قد أصدره أحد المجالس الدينية ، غير أن رينان (٢) و شينشيدنر (٣) يذهبون إلى أن التراجم السريانية للأورغانون كانت تقف دائماً عند الفصل السابع من التحليلات الأولى ، وأنها كانت عديدة مفصلة . ثم إنه منذ ابتداء الحركة النسطورية (منتصف القرن الخامس) أي منذ پروبوس الانطاكي لم يترجم إلا التحليلات الأولى ولم يشرح غيرها . وكذلك فعل اليعقوبيون مثل جورج جوس « أسقف العرب » المشهور فإنه لا يتناول

(١) لم يترجم اشتينشيدنر (في كتابه عن فارابي ص ٨٦) هذا ووضع ترجمة صحيحة كل لصحة لأنه لم يكن لديه إلا مخطوط واحد .

(٢) راجع كتابه عن الفلسفة لمشائية عند السريان ، باريس سنة ١٨٥٢ ص ٤٠
E. Renan, De philosophia peripatet. ca apud Syros.

(٣) راجع كتاب اشتينشيدنر ص ٨٦ تعريفي رقم ٥ .

بالشرح والترجمة غير هذا الجزء^(١). ولعله من المؤكد أن يكون مصدر رواية الفارابي المذكورة سابقاً معلّمةً يوحنا بن حَسِيلان الذي امتنع أولاً عن أن يقرأ مع تلميذه المسلم الطَّلعة الشغوف بالعلم كتاب التحليلات الثانية ولكنه رضى بعد ذلك (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٥ س ٢٠ وما بعده). ويظهر أيضاً أن معاصراً للفارابي هو محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور لم يتلق إلا تعليماً مقتصرأ على هذا الجزء ، كما يمكن استنتاج ذلك من عنوان إحدى المجموعات (الملخصات) التي ألفها . وهذا العنوان هو كما ورد في ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢٥ : « كتاب جمل معاني أنالوطيقا الأولى إلى تمام القياسات الحلية » . ونستطيع أن نضيف إلى هذا كله أيضاً أن سرجيوس الرأس عيني الطبيب الفيلسوف المترجم تكلم في أحد كتبه عن مسألة الشكل ، (في الأقيسة) المذكورة في التحليلات الأولى (بومشترك ص ١٦٨) .

هذا إلى أن كثيراً من مؤرخي العرب يتفقون في القول بأنه في الاسكندرية في العصر الهليني المتأخر قد ألف مجموع كتب طبية وجوامع لستة عشر كتاباً من كتب جالينوس . ولا نعرف من المصادر اليونانية شيئاً عن هذه الجوامع ، اللهم إلا اسمها^(٢) . والواقع أنها ليست ١٦ بل ٢٨ كتاباً : منها ٥ في التشريح ، ٦ في التشخيص ، ٤ في النبض ، ولكل واحد منها جامع . واسم هذه الجوامع كلها : « للتعلمين » *tois eisagoménous* . وقد ترجمت مبكراً إلى السريانية والعربية فتوزعها حنين وتلاميذه وترجموها أول ما ترجموها . ويوجد

(١) راجع كتاب بومشترك ص ٢٥٧ وراجع أيضاً ص ٥٥ من هذا البحث وكتاب فريدمان « عن تحليلات أرسطو عند السريان » ، برلين سنة ١٨٩٨ ص ٩ إلى ص ١٥ .
(٢) عناوين هذه الستة عشر كتاباً أوردها باليونانية ر . فون توبلي R. von Toeply في كتابه « دراسات في تاريخ التشريح في المصور الوسطى » ، ليبسك وثينا سنة ١٨٩٨ ص ٢٣ وما بعدها ؛ وبالعربية حنين بن اسحق في رسالته مما ترجم من كتب جالينوس إلى السريانية والعربية وهي التي طبعتها برجشتريسر بمدينة ليبسك سنة ١٩٢٥ .

عدد لا بأس به من هذه المخطوطات ومنذ زمن قليل أرسل إلى هـ . رتر من القسطنطينية العنوان العربي لواحد من هذه المخطوطات (رقم ٣٥٨٨ بمكتبة أياصوفيا) وهو : « جوامع كتب جالينوس التي يقرأها المتطهرون الاسكندرانيون » وهي ١٦ كتاباً . وقد يكون من الخير أن نورد هنا حكم طبيب وفيلسوف فارسي كبير على قيمة هذه الجوامع الاسكندرانية ، كما ذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١٠٨ في الوسط) بدقة :

« قال أبو الفرج بن هندو (١) في كتاب «مفتاح الطب» إن هذه الكتب التي اتخذها الاسكندرانيون من كتب جالينوس ، وعملوا لها جوامع وزعموا أنها تغني عن متون كتب جالينوس ، وتسكفي كلفة ما فيها من الجوامع (٢) والفصول . قال أبو الخير بن الخمار (٣) وهو أستاذ أبي الفرج بن هندو : أنا أظن أنهم قد قصروا فيما جمعوه من ذلك ، لأنهم يعوزهم الكلام في الأغذية والآهوية والأدوية . قال : والترتيب أيضاً قصروا فيه ، لأن جالينوس بدأ من التشرح ثم سار إلى القوى والأفعال ثم إلى الأسطقسات . »

وجود هذه الجوامع وحدها دليل على أن حركة تدريس الطب بالاسكندرية لا بد وأن تكون قوية نشيطة قبل دخول العرب وغزوهم وستحدث فيما بعد عن هذه الحركة وكيف كانت ، معتمدين على ما تذكره لنا المصادر العربية . غير أنا ، وبالأأسف ، لا نستطيع أن نحدد الزمن الذي فيه ألقت جوامع جالينوس هذه ، والتي كانت تسير معم ، جنباً إلى جنب جوامع لا بقراط في اثني عشر كتاباً . وقد رأى لسكاير وتييلي أن يحددها بأول القرن السابع ، قبل غزو العرب لمصر بقليل ، ولكن ليس لدينا من الوثائق ما يؤكد ذلك .

ذلك أن ، إذا رجعنا إلى المصادر العربية ، التي عنها استقى هذان المؤلفان ،

(١) راجع ما سبق قوله عنه في بعد .

(٢) تقرأ هكذا بدلاً من « تواع » (تصحيح برجستريس)

(٣) راجع ما سبق قوله عنه فيما بعد .

لم نجد في أقدمها وهو « الفهرست » لابن النديم (القرن العاشر) ص ٢٩٢ س ١٧ ، إلا خبراً صغيراً يقول : « أسماء جماعة من الأطباء القدماء مقلين ، ولا تعرف أوقاتهم على صحة : اصطفن ^(١) ، جاسيوس ^(٢) ، انقيلاوس ^(٣) ، مارينوس ^(٤) . هؤلاء اسكندرانيون وهم من فسر كتب جالينوس وجمعها واختصرها وأوجز القول فيها ، وسيما كتب جالينوس الستة العشر » . وبعد ابن النديم بثلاثة قرون نرى أخباراً من جديد حول جوامع جالينوس ، وهي أخبار طويلة مما يجعلها أقرب إلى الشك ؛ ونرى أن أسماء الذين عملوا هذه الجوامع قد زاد عددها .

يقول ابن القفطى في « كتاب أخبار الحكماء » (ص ٧١ س ٥ وما بعدها) : « انقيلاؤس الاسكندراني : حكيم فاضل طبائى مصرى الاقليم ، اسكندراني المنزل . وهو أحد الاسكندرانيين الذين عنوا بجمع كلام جالينوس واختصار كتبه ، وتأليفها على المسئلة والجواب . ودل حسن اختصارهم على معرفتهم بجوامع الكلام ، وإتقانهم لصناعة الطب ^(٥) . وكان انقيلاؤس هذا رئيسهم :

(١) لعله اصطفن الاسكندراني الفيلسوف المذكور آنفاً (ص ٤٢) وهو مشهور خصوصاً عند العرب بأنه كيمائى وفيلسوف . ولكن كان يخلط بينه وبين معاصره اصطفن الأثينى المشهور باعتباره من هراح بطراط وجالينوس . راجع كتاب نويجر ج ٢ ص ١٢١ وكتاب ليبمان من « نشوء وانتشار الكيمياء » المطبوع ببرلين سنة ١٩١٩ ص ١٠٣ وما بعدها . وكذلك كتاب روسكا عن « الكيماء بين العرب » ج ١ سنة ١٩٢٤

(٢) لعله العالم الطبيب جاسيوس من بتراء الذى عاش حوالى سنة ٨٠٠ م . راجع شمت في السكولوبيدية بولى فيسوف ج ٧ ص ١٣٢٤ W. schmid, Real-Enzykl. Pauly - Wiesowa, VII, 1324.

(٣) هذا الاسم لم يوضع بعد ، وهو يذكرنا بالساحر انكسيلاوس الذى عاش في أيام أغسطس . ويمكن أيضاً أن يكون أصله نيكولاوس ، أو هيروكلس ، أو أركيلاوس ، أو ما أشبه ذلك .

(٤) لا يمكن طبعا أن يكون هذا هو مارينوس الاسكندراني المشرح الكبير السابق على جالينوس في القرن الثانى . ولكن لعله أن يكون مارينوس الفيلسوف من سيشم الذى خلف بركلس كرئيس للأكاديمية (سنة ٤٦٥) . راجع بولى فيسوف ج ٣ | ٢ (سنة ١٩٢٩) ص ٢٤٠٢ .

(٥) فإذن بهذا رأى ابن الخمار المخالف لهذا في الصفحة السابقة . ولكن ابن =

وهو الذي جمع من منشور كلام جالينوس ثلاث عشرة مقالة في أسرار الحركات . ألفها فيمن جمع وبه علة مزمنة ، وذكر مايولد عليه ذلك وما يدفع به ضرره (١) . وانقيلاؤس هذا هو المرتب لسكتب ، والمستخرج لأكثره ، حتى أن أكثر الناس ينسبون الجوامع إليه . وقد ذكر هذا حنين ابن اسحق في نقله لها ، من يوناني إلى السرياني ، . ولكن هذه الترجمة ضاعت ويا للأسف . وتراجمها العربية ، الأخرى لا نقول لنا شيئاً عن تأليف انقيلاؤس لها كما هو مذكور هنا في كلام ابن القفطى وواضح أن النساخ قد خلطوا هذه الأخبار خطاً .

ثم يقول ابن القفطى بعد ذلك (ص ٧١ س ١٥ ، وما بعده) : « والاسكندرانيون هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ، ومجالس الدرس الطبى . وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على هذا الشكل الذى تقرأ اليوم عليه ، وعملوا لها تفسير وجوامع ، تختصر معانيها ويسهل على القارئ حفظها وحملها في الأسفار . وأولهم على ما رتبها اسحق بن حنين اصطفن الاسكندراني ، ثم جاسيوس ، وانقيلاؤس ، ومارينوس . فهؤلاء الأربعة عمدة الأطباء الاسكندرانيين ، وهم الذين عملوا الجوامع وتفسيرات وانقيلاؤس هو المرتب للكتب والمستخرجها ، على ما تقدم شرحه ، ففي هاتين القطعتين إذاً يتبع القفطى حنين وابنه اسحق ، اللذين كانا دائماً أعرف الناس بالدرسات العلمية قبل الاسلام . ولكنه يعتمد بعد ذلك على طبيب

== الخماراخصصى في هذا أما ابن القفطى فلم يكن يفهم في الطب كثيراً .

(١) هذا الموضع على هذه الصورة غير مفهوم ، ومنه خطأ للنساخ ، فمن غير الممكن أن تكون ثلاثة عشر كتاباً من كتب جالينوس عن موضوع المذكور ، كذلك العنوان : « أسرار الحركات » غير موجود في مكان آخر . وهناك كتابان يندلان جالينوس عن أسرار النساء وأرجب (راجع ما قبله في H. Kl. XXVIII. Sitz. Ber. d. Pr. Ak. d. W. Ph. — 543 (1928)) ويوجد منها نسخة خطية في ترجمة عربية باستانبول (أي صوليا رقم ٤٨٣٨) وقد تمضل برجستريس الذي فرمها فذكر في محورها ، وهو يختلف ما يتحدث عنه ابن القفطى .

لم يستق إلا من مصادر ثانوية أو في المرتبة الثالثة، ولا يعرف اليونانية في الغالب.

وفي ترجمة يحيى النحوى يقول ابن القفطى (ص ٣٥٦ س ١٤ وما بعده):
« وذكر عبيد الله بن جبرائيل بن عبد الله بن بختيشوع الطبيب^(١) أن اسم
يحيى ثامسطيوس. قال وكان قوياً في علم النحو والمنطق والفلسفة، ولا يلحق
بهؤلاء الأطباء، يعنى الاسكندرانيين المشهورين، وهم انقيلاؤس واصطفن
وجاسيوس ومارينوس، وهم الذين رتبوا الكتب. » وعندى أن عبيد الله
على صواب في قوله إن يحيى النحوى لم يشترك في عمل جوامع جالينوس
ولكن لأنه يعتبره ثامسطيوس، فإن حكمه لا قيمة له. وهذه الفقرة التى أمامنا
نموذج للخطأ الشنيع الذى كانت عليه أخبار علماء الاسكندرية عند الكتاب
العرب المتأخرين. ويزيد هذا الخطأ ما يورده ابن أبى أصيبعة الذى استقى
نفس هذا الكلام من كتاب لأحد معاصرى عبيد الله. يقول ابن أبى أصيبعة
(ج ١ ص ١٠٣ س ٧ من أسفل): « قال المختار بن الحسن بن بطلان^(٢)
إن الاسكندرانيين الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسروها كانوا
سبعة وهم اصطفن، وجاسيوس، وثاودوسيوس^(٣)، وأكيلاوس^(٤)،

(١) هذا الطبيب الفيلسوف آخر رجل معروف من أسرة بختيشوع المصروفة بالطب التى
ستحدث عنها ص ٥٦. وقد جمع عدة مقتبسات من الأطباء القدماء في كتاب تحت عنوان
« نوادر المسائل » حوالى سنة ٤٤٥ هـ = سنة ١٠٥٣ م (راجع ابن أبى أصيبعة ج ١
ص ١٣٨ س ١٧) وكتب أيضاً كتاباً عنوانه « مناقب الأطباء » (ابن أبى أصيبعة ج ١
ص ١٠٤ س ١٣). ولكن هذين الكتابين مفقودان. وحديثاً امر له كتاب عنوانه « الروضة
الطبية »، امره الأب بول سباط بالقاهرة سنة ١٩٢٧. وفي هذا الكتاب ص ٣٥ نجد
المؤلف يرتكب نفس الخطأ بين يحيى النحوى و ثامسطيوس. راجع مقالة مايرهوف عن « المنع
عزى لآثار وفات الطبيب الفلسفية » المنشورة بمجلة ايزيس (بروج ١٩٢٨) ج ١٠ ص ٣٤٥ تاليف.
(٢) فيما يخص به راجع ما سنقول فيما بعد.
(٣) يمكن أن يكون المقصود ثاودوسيوس الاسكندراني النحوى إذ لا يعرف طبيب بهذا
الاسم بالنصر الاسكندراني المتأخر.

(٤) لعله اكيلاوس نفسه.

وانقيلاؤس ، وفلاذبوس (١) ، ويحيى النحوى . وكانوا على مذهب المسيح .
وقيل إن انقيلاؤس الاسكندراني كان هو المقدم على سائر الاسكندرانيين ،
وأنه هو الذى رتب الكتب الستة عشر لج. لينوس .

وبعد ذلك يذكر ابن أبى أصيبعة ما ذكره بن القفطى عن شروح
الكتب ، وعن رأى حنين فى حركة الدرس بالاسكندرية مما سنذكره بعد
(ص ٥٢) ويختم كلامه بقوله (ج ١ ص ١٠٤ س ١) : « وأجود ما وجدت
من ذلك تفسير جاسيوس للستة عشر . فانه أبان فيه عن فضل ودراية . وعمر
من هؤلاء الاسكندرانيين يحيى النحوى الاسكندراني الاسكلاني (٢) حتى
لحق أوائل الاسلام . ولما نلنا لنعرف اليوم أن هذا العالم الهليني المولود بمدينة
قصارية قد مات قبل الغزو العربى بحوالى قرن . ولكن العرب أصرروا على
ربطه بعمر بن العاص ، فاتخ مصر على الرغم من أنه كان معروفاً لديهم أنه
تلميذ أمونيوس . وأن أمونيوس كان تلميذ برقلس (٣) . ثم يورد ابن أبى أصيبعة

(١) عم طبيب مشهور من المحتمل أن يكون قد عاش فى القرن الخامس . وتعرف له
شروح على كتب ج. لينوس وبقرط . راجع أوبجر ج ١١ ص ٧٥ .
(٢) فى الأصل « لاسكلاني » وهى كلمة غير مفهومة فأبدلت بها « تبعاً لما اقترحه
الأستاذ يوسف شاخ ، كلمة « لاسكلاني » أى المدرسى أو المدرس .

(٣) هكذا عند مؤلف مثل أبى سمين محمد بن طاهر السجستاني الفيسوف الفارسى
(قنيسه بن أبى أصيبعة ج ١ ص ١٠٤ س ٩ وما ياتيه) . وظهير الدين البيهقى الذى جمع
كتبه (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ من المخطوطات العربية وقد رأها الى الدكتور فون آرندونك
A. Von Arndonk) بحقه يعيش حتى فى النصف الثانى من القرن السابع ويحيى مولده
فى بلاد نديلم فى فارس . وسكنه يترجم « لقبه فيلوهون » ترجمة صحيحة فيقول : « يحى
لأجد » . راجع أيضاً اشتينشيسر كتاب « الفارابى » ص ١٥٢ إلى ص ١٧٦ (« يحيى
نحوى عند العرب ») . ولعل هذا الخط التاريخى كله نشأ عن خطأ أحد المترجمين أو النساخ
فمهرست (ص ٢٥٥ س ٢) ومن بعده بن القفطى (ص ٣٥٦ س ١٢) يقولان إن
يحيى النحوى ذكر فى المقالة اربعة من تسميته لكتب السماع الطبيعى عند الكلام فى الزمان
أن سمة تأليفه لهذا المرح كانت سنة ٣٤٣ لذلك طيانيوس القفطى أى ما يعادل سنة ٦٢٧ م .
ولواقع أن هذا الكلام ورد فى الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوى لسماع الطبيعى .
وسكن لسمة لورد ذكرها هى سنة ٢٤٥ لذلك طيانيوس أى ما يعادل سنة ٥٢٩ ميلادية .

(ج ١ ص ١٠٤ س ١٣ وما بعده) اعتماداً على عبيد الله القصة اللطيفة التي تقول بأن يحيى النحوى كان «ملاحاً يعبر الناس في سفينته». وكان يحب العلم كثيراً. فإذا عبر معه قوم من دار العلم والمدرّس الذي كان يدرس العلم بجزيرة الاسكندرية يتحاورون ماضى لهم من النظر ويتفاوضونه، ويسمعه فتش نفسه للعلم فلما قويت رؤيته في العلم فكر في أمره ... فيبينها هو مفكر إذ رأى نملة قد حملت نواة تمرة، وهى تريد أن تصعد بها إلى علو، وكلما صعدت بها سقطت، فلم تزل تجاهد نفسها فى طلوها، وهى فى كل مرة يريد ارتفاعها عن الأولى، فلم تزل نهارها وهو ينظر إليها، إلى أن بلغت غرضها، وأطلعته إلى غايتها. فلما رآها يحيى النحوى قال لنفسه: إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة، فأنا أولى أن أبلغ غرضى بالمجاهدة. فخرج من وقته، وباع سفينته، ولأزم دار العلم. وهذا الخطأ الذى وقع فيه العرب حول اسم يحيى النحوى ومؤلفاته لا يزال أثره باقياً حتى اليوم. فإن كتباً حديثة جداً تزعم أن يحيى الاسكندرانى قد كتب الشروح التي بعضها طبى وبعضها فلسفى.

وواضح أن حنين وابن سبه اسحق لم يعرفا الشيء الكثير عما كان فى الاسكندرية قبل ذلك بقرنين أو بثلاثة قرون. ومن هنا كانت الروايات المتناقضة عن أسماء علماء ينسبون إلى القرون الخامس والسادس والسابع. ولكن يبدو مؤكداً من الأخبار التي أوردها المؤلفون العرب، بعد تمحيصها، أنه كانت هناك قبل دخول الاسلام مدرسة أو أكثر بالاسكندرية، فيها كانت الفلسفة والطب يدرسان بصورة مدرسية واضحة. وهذا يبدو خصوصاً من كلام الحنين بن اسحق لا زال عندنا نصه الاصلى بفضل برجستريسر^(١). وهذا الكلام كان من البواعث التي دفعتنى إلى هذا البحث. قال حنين بعد أن أورد أهم كتب جالينوس العشرين:

(١) راجع كتاب برجستريسر ص ١٥ من الترجمة.

« فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب بالاسكندرية ، وكانوا يقرؤونها على هذا الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة إمام منها وتفهمه ، كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكول^(١) في كل يوم على كتب إمام ، إما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب . وإنما كانوا يقرؤونها الأفراد كل واحد على حدة بعد الارتياض بتلك الكتب التي ذكرت ، كما يقرأ أصحابنا اليوم كتب المتقدمين » .

وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى ، بن لا تزال بقية حتى اليوم في الشرق الاسلامي . ويكفي أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالاسكندرية : يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسي ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة . وكان في وسعنا أن نعرف من غير كلام حنين السابق أن هذا النوع من الدراسة كان موجوداً ، وذلك عن طريق التراجم السريانية والعربية لجو مع كتب بقراط وجالينوس وكتب أرسطو المنطقية وشروحها ، كان يُعَمَلُ للذميا ، أما فيما يتعلق بتاريخ تأليف هذه الكتب فعندى أنه لا يجب وضعه ، كما فعل لسكرير ، في العصر القريب من الفتح العربي لمصر . وإنما في النصف الأول من القرن السادس على أقل تقدير . لأنه حوالى هذا العصر ألف يحيى النحوى شروحه لأرسططالية من جهة ، ومن جهة أخرى كان له تأثير عظيم في العالم المسيحي الذي يتكلم اليونانية والسريانية ، بفضل استخدامه لمنطق أرسطو في الدفاع عن الدين المسيحي وتأيينه . وحولى هذا العصر نفسه انتهى سرجيوس الرأس عيني من تراجمه السريانية لأشهر كتب جالينوس التي كان لها خطرهما وأهميتهما في

(١) رجع في ص ٤٤ س ١ ، تفسير هذه الكلمة التي تعبر في اليونانية لفظ σχολή (مدرسة) .

تطور الطب اليونانى فى الشرق الأدنى . وإلى جانب ذلك ترجم كتباً لأرسطو أو منحوالة اليه وشرحها . وعلى هذا يبدو لى أنه ليس من الممكن افتراض أن الحركة الدراسية فى الاسكندرية قد وقفت لمدة طويلة ثم عادت من بعد فى القرن السابع ، وإنما الأخرى أن يقال إن هذا النشاط الذى وجد فى القرن السابع كان استمراراً لحركة العصر الاسكندراني الذهبى ، ولو أنه صيغ بصيغة المدرسية شيئاً فشيئاً ، وظلت تقاومه المنازعات الدينية . ولا بد أنه كان مع المدارس مكاتب متصلة بها . ومع ذلك فإن برتشيا على حق حين يقول إنها لم تكن كبيرة ولا عامة . (راجع التعليق رقم ١ ص ٤١)

ب — العلوم اليونانية عند السريان فى الشرق الأدنى

ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية إلى الشرق الأدنى فى عصر ما قبل الاسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الاسكندراني المتأخر . فكانت الأماكن التى ازدهرت فيها العلوم اليونانية فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هى الرها ، ونصيبين ، والمدائن وجنديسابور فى خوزستان بالنسبة إلى النسطوريين ، ثم انطاكية وأميدا Amida بالنسبة إلى اليعقوبيين . وإلى جانب هذا كانت هناك مدارس فى الأديرة نعرف الشيء الكثير عن نظمها وطرق الدرس فيها بفضل بحوث أسمانى وغيره من المؤلفين^(١) . واسمها بالسريانية اسكولى المأخوذة من اللفظ اليونانى σκολή ، ومنه صنع العرب

(١) راجع كتاب اسمانى ج ٣ من ص ٩٣٤ إلى ص ٩٤٧ . ثم كتاب روباس دوفال عن الأدب السريانى من ص ٢٤٩ إلى ص ٢٧٨ . ومقالة رسكا : « دراسات حول كتاب المحاورات تأليف سورس بارشكو » ثم مجلة الأشوريات ج ١٢ ص ١١ وما بعدها ثم ماربار بارحديشه فى مقالته عن « سبب لإنشاء المدارس فى مجموعة « كتب الآباء المرقين » ج ٤ ص ٤ من ص ٣١٩ إلى ص ٤٠٤ . وراجع أيضاً بومشترك ص ١١٤ وتكانن الخ .
R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris 1899; J. Ruska, *Studien zu Severus bar Sakkai's "Buch der Dialoge"*, Zeitschrift für Assyriologie. XII. Mar Barhadbeabba Cause de la fondation des écoles, éd. A. Scher. In *Patrologia Orientalis*.

اللفظ اسكول الذى يدل على مدرسة مسيحية أو مدرسة ملحقة بدير. وكانت الغالبية العظمى من هذه المدارس لاهوتية دينية. ولكن كان يسمح فى الكثير منها بدراسة العلوم الدنيوية، وإن لم يكن لهذه من المكانة ما كان للعلوم الدينية. وهذه العلوم الدنيوية هى النحو والبيان والفلسفة والطب والموسيقى والرياضيات والفلك. وكما قلنا من قبل اقتصر التعليم الفلسفى فى جوهره على بعض أجزاء المنطق الارسططالى؛ والتعليم الطبى على أمهات مؤلفات بقراط وجالينوس. ويظهر أن أهم موضع غنى فيه بالعلوم اليونانية فى مدارس الأديرة كان مدرسة دير القديس افثيوس فى قنشرين بسوريا، إلا أن ازدهارها كان فى العصر الاسلامى.

وكان علماء هذا العصر فى نفس الوقت غالباً من رجال الدين، مثل الطبيبين الاسكندرانيين اللذين ذكرناهما وهما سرجيوس واهرن. وإذا قرأنا كتاب بومشترىك عن تاريخ الأدب السريانى وجدنا أنه لم يكن فى الشرق الأدنى فى العصر السابق على الاسلام علماء أهلباء مشهورون، وإنما كان الغالب أن يأتى علم الطب آنئذ من الاسكندرية، وفى مقابل هذا نعرف أنه كان ثمة فلاسفة عديدون، كانوا فى نفس الوقت مترجمين فى أغلب الأحيان عنوا بترجمة المنطق الارسططالى وشروحه إلى السريانية.

فمن بين رجال العصر السابق على الاسلام يذكر لنا بومشترىك هييا الملقب بالترجمان من القرن الخامس، وتلميذه بروبا (بروبوس) وكانا من أتباع المدرسة الفارسية فى الرها؛ ومن القرن السادس يذكر لنا اسم أبى القشقرى الذى كان ذا نفوذ عظيم فى عصر كسرى الثانى (من سنة ٥٩٠ إلى سنة ٦٢٨) أحد ملوك الساسانيين وهؤلاء الثلاثة جميعاً لسطوريون. أما اليعقوبيون فنذكر من بينهم، ممن عاشوا فى القرن السادس، يوتان الآبى وسرجيوس الرأس عيسى وكانا تلميذين بالاسكندرية كما ذكرنا، ثم اصطفن بارصديله وأخودمييه وإلى جانب هؤلاء المترجم السريانى لاثولوجيا أرسططاليس^(١).

(١) راجع فى هذا ملاحظات بلينو فى «الفرق الحديث» المجلد رقم ١٠ (١٩٣٠) ص ٥٠.

ويورد بنو ميثشر^١ك من العصر الأول للإسلام في القرن السابع الميلادي من بين النسطوريين أسماء سلوانوس القردى ، وحينانيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطبيويه الطيب والآخر قد ترك كتابا في الطب كان له بعد ترجمته إلى العربية بعض الأثر في تطور الطب الإسلامى . ومن بين اليعقوبيين في هذا القرن نذكر سويرس سيديونخت (المتوفى سنة ٦٦٧) وتلميذه أثناسيوس البلى^٢ (المتوفى سنة ٧٠٨) الذى يعتبره بنو ميثشر^٣ك (ص ٢٤٨) وأكبر رجال الحركة اليونانية المسيحية في اللغة الآرامية . ولكن لم يصلنا من كتبه وتراجمه في العلوم الدينية شئ . ثم جورجوس (المتوفى سنة ٧٢٤ م) أسقف العرب المسيحيين في المنطقة المسماة اليوم حوران (في سوريا) ، وتلميذ هذين الأخيرين ، وقد اشتهر كشارح ومترجم لمنطق أرسطو .

ولنذكر من رجال القرن الثامن الأساقفة النسطوريين ما رأبا ويوشع بنحت ودنحا^٤ الذين كانوا مترجمين وشراحاً لكتب أرسطو . ثم طيمانائوس الأول الجاثليق (المتوفى سنة ٨٢٣) ، وفي أيامه نشطت حركة الارساليات النسطورية في آسيا الوسطى حتى بلاد الصين ؛ وكان ذا مقام كبير لدى الخلفاء العباسيين ، وقد عني بالدراسات الفلسفية عناية كبيرة . وفي النصف الثانى من القرن الثامن كان لمدرسة جنديسابور ، التى ذكرناها

من أملى Oriente Moderno .

(١) راجع جوزيه فرلانى ، «مقدمة أثناسيوس البلى لمنطق الارسطاطلى» ، O.Furlani, Sull'introduzione di Atanaio di Baladh alla logica e sillogistica aristotelica, in Rendiconti della R. Accademia dei Lincei T. XXV, 717-78 في Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti T. LXXXV (1927) pp. 319 - 43.

(٢) يميز بينه وبين الفيلسوف المسيحى المتأخر عنه واسمه أبو زكريا دنحا الذى جرت له مناظرات مع المسعودى ببغداد سنة ٣١٣ = سنة ٩٢٥ في بغداد وتكرت (راجع «التنبيه والاشراف» ص ١٥٥ س ٥ وما يليه) .

آنفاً باعتبارها مدرسة فارسية طبية . أهمية كبرى . وكان عصر ازدهارها
الاول في القرن الخامس في أيام الملك خسرو أنوشروان بفضل العلماء
النساطرة الذين طردوا من الرها آنذاك . وفي هذه المدرسة لم يكن الطب
يدرس — عتقاداً على ترجم سرجيوس لكتيب جالينوس في غالب الظن —
نظرياً لحسب ، بل كان يدرس عملياً في بیمارستان كبير ، كان نموذجاً لما كانت
عليه الدراسة من بعد في العالم الاسلامي . وفيها أيضاً اتصل العلماء
اليونانيون والسريان والفارسيون بعلماء الهند وتأثر بعضهم بعضاً . وفي الطب
العربي الاسلامي بقايا لهذا التأثير . وفي العصر الاموي لم يكن لمدرسة
جنديسابور أي أثر في قيام مدرسة طبية ، ولو أن بعض الأطباء أنوا من هناك
إلى جزيرة العرب وسوريا . ولما بدأت العناية تتجه إلى هذه المدرسة في
أوائل حكم العباسيين الذين نقلوا عاصمة الملك إلى بغداد . فإن الخليفة الثاني
المصور قد استشار في سنة ١٤٨هـ = ٧٦٥م رئيس أطباء بیمارستان جنديسابور
وهو جـورجيس بن بختيشوع (تبعاً للقفطي) حينما دعاه إلى بغداد . ومن
ذلك الحين بقيت أسرة بختيشوع طوال ثلاثة قرون ذات مكانة كبرى عند
الخلفاء . فمنها كان أطباء الخلفاء ووزر وهم ، وكان منها الأطباء المحترفون
وأطباء بیمارستانات ومعلمو الطب والفلسفة . وآخر أبناء هذه الأسرة
المعروفين عبيد الله المذكور آنفاً (ص ٤٩) ثم آخر ليس معروفاً تماماً هو علي
ابن ابراهيم بن بختيشوع^(١) . وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع
الهجري (القرن الحادي عشر الميلادي) .

ومن بين الأطباء الآخرين في جنديسابور والذين وصلت إلينا أسماؤهم
نذكر هنا أشهرهم لحسب ، ألا وهو يوحنا بن ماسويه الذي هاجر إلى بغداد في
أول القرن الثالث (= القرن التاسع الميلادي) وهناك أقام بیمارستانا

(١) راجع مقال ماكس مايرهوف عن « كتيب في طب العيون غير معروف من القرن
الحادي عشر بعد الميلاد » في 63—79 (1928) XX Bd. *Archiv f. Gesch. d. Medizin*
(مخطوطات تاريخ الطب ج ٢٠ - سنة ١٩٢٨ [من ص ٦٣ إلى ص ٧٩]) .

وجعله الخليفة المأمون في سنة ٢١٥ هـ (= ٨٣٠ م) رئيساً لبيت الحكمة . وقد تلمذ عليه حنين لمدة من الزمان . وتوفي في بغداد سنة ٢٤٣ هـ (= ٨٥٧ م) . ومن هذا الزمن تقريباً بدأت مدرسة الطب جنديسابور تفقد أهميتها لأن كبار الأطباء والأساتذة قد ذهبوا إلى قصور الخلفاء في بغداد أو سرمن رأى . وكانت شهرة الأطباء السريان النصارى في عاصمة امبراطورية الخلفاء كبيرة جداً . والدليل البين على هذا وجده براون (من ص ٧ إلى ص ٨) في كتاب من كتب النقد اللاذع التي ألفها الجاحظ الكلامى المعتزلى المشهور (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) قال الجاحظ في كتابه «البخلاء» (١) عن أسد بن جاني الطبيب البغدادي :

« وكان [أسد بن جاني] طبيباً فأكسدم مرة . فقال له قائل : السنة وبئس ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ، ولك صبر وخدمة ، ولك بيان ومعرفة ، فمن أين تؤتى في هذا الكساد . قال أما [واحدة] فاني عندهم مسلم . وقد اعتقد القوم قبل أن أنطبب ، لا بل قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون في الطب . وأسمى [ثانية] أسد ، وكان ينبغى أن يكون اسمي صليبا ، ومرايل ، ويوحنا ، ويبرا . وكنتيقي أبو الحارث وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ، وأبو إبراهيم . وعلى رداء قطن أبيض ، وكان ينبغى أن يكون رداء حرير أسود . و[أخيراً] لفظي لفظ عربي ، وكان ينبغى أن تكون لقي لغة أهل جنديسابور . وهكذا يقول الطبيب العربي بصراحة أنه لن يكون له زبائن إلا إذا كان مسيحياً ذا اسم سرياني ولهجة سريانية ، ويلبس رداء من الحرير ، وهو محرم على المسلم ، ويدرس في المدرسة السريانية الفارسية المشهورة . وقد كان الأطباء المسلمون آتتد في بداية عصر دراستهم . وكان القرن الثالث (التاسع الميلادي) عصر المترجمين حقاً . وكان

(١) كتاب «البخلاء» طبع فان للون بمدينة ليدن سنة ١٩٠٠ م ١٠٩ وما بعدها ؛
طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ م ٨٥ .

هؤلاء جميعاً من النصارى الذين يتكلمون باللغة السريانية . وكان منهم أيضاً من لا بد وأن يكون قد أتقن اليونانية والفارسية . وبعد أن ترجم عدد كبير من الكتب الطبية اليونانية إلى السريانية منذ أيام سرجيوس (القرن السادس) وخصوصاً في القرن الثاني للهجرة (= القرن الثامن الميلادى) ، نزل حنين ابن اسحق سنة ٢١١ هـ (= ٨٢٦ م) ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره ميدان الترجمة ، حتى أصبح من بعد زعيم المترجمين العرب والسريان . وقد ترجم حتى موته (سنة ٢٦٤ هـ = ٨٧٧ م) من كتب جالينوس مائة إلى السريانية ونصفها إلى العربية . وترجم أيضاً كتباً عديدة من تأليف أوريباسيوس وبولس الأجنينى (أوفوليس) ثم من تأليف بقراط وأرسطو وشروحمها وترجم أيضاً الترجمة السبعينية . وبعد حنين قام تلاميذه بترجمة معظم كتب بقراط وجالينوس إلى العربية ، وخصوصاً ابنه اسحق الذى ترجم بقية كتب أرسطو وشراحه ، وأهم الكتب الرياضية والبصرية لأقليدس . ولانستطيع هنا أن ندخ في تفاصيل ذكر وصغار المترجمين المائة ، وقد كانوا يتعلمون غالباً اليونانية في مدارس الأديرة . وقاموا بترجمة ما بقى من كتب الأطباء والرياضيين والفلكيين والفلاسفة الهلنيين القدماء تحت إشراف حنين أو مستقلاين عنه .

وقد أنشأ لأمون كما ذكرنا من قبل (سنة ٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) مدرسة لترجمة في بغداد سميت باسم بيت الحكمة ، وضع على رأسها يوحنا بن ماسويه . وكان حنين الشاب أنشط من فيها من المترجمين وبعد ٢٥ سنة تقريباً جدد الخليفة المتوكل هذه المدرسة ، وجعل حنين رئيساً لها . وكانت الترجمة في النصف الأول من هذا القرن الثالث (التاسع الميلادى) غالباً إلى السريانية ، وفي النصف لثاني ازدادت حركة الترجمة إلى العربية شيئاً فشيئاً ، وقام المترجمون أيضاً باصلاح التراجم القديمة ^(١) . وكان هناك

(١) رجع كتاب برجشتريسر ، مقدمة ص ٨ من أسفل وص ٩ من أعلى .

بعض الأطباء ورجال الدين المسيحيين ، وعلى الخصوص كان هناك من المسلمين الكبراء في قصور الخلفاء ، من قاموا إلى جانب الخلفاء بمعونة حركة الترجمة وتشجيعها ، بأن بذلوا المال من أجل الحصول على المخطوطات ، وأجروا الأرزاق على المترجمين وتسكفوا بمعاشهم . ومن أشهر هؤلاء الذين عاونوا الحركة أحمد ومحمد بنو موسى بن شاكر ، اللذان كانا في الآن نفسه فلكيين ورياضيين مشهورين . وإلى جانب هؤلاء كان يوجد ثمة كثيرون .

وقد بقي علينا أن نذكر اسم مترجمين آخرين كبيرين كانا مستقلين قطعاً عن حنين : أحدهما ثابت بن قرة الصائغ الحراني الذي سنتحدث عنه بعد حين . فقد ترجم عدداً وافراً من الكتب الفلكية والرياضية من تأليف إقليدس ، وأبلونيوس ، وبتيش ، ونيقوماخوس ، وأوطولوقس ، وثيودوسيوس ، وبطيئوس إلى العربية . والآخر كان ازدهار حوالى سنة ٩٠٠ م ألا وهو قسطا بن لوقا الذي يقال عنه إنه نصراني يوناني من بعلبك بسوريا . وقد ترجم كثيراً من المؤلفات الطبية والرياضية (ذيوفنطس) والفلكية ، وترجم إلى جانبها مؤلفات فلسفية صحيحة أو منحولة ، خصوصاً كتب فلوطينس . ثم إن ثابت بن قرة قد أصلح عدداً كبيراً من مترجمات إسحق بن حنين الفلسفية والرياضية . ويوجد حتى اليوم عدد من المخطوطات العربية وعليها التعليقات الخاصة بها تصحيحاً لها (١) .

ويذكر مؤرخو الكتب العرب من بين كبار المترجمين أبا يوسف يعقوب بن إسحق السكندى (المتوفى بعد سنة ٢٥٧ هـ = سنة ٨٧٠ م) المسمى فيلسوف العرب (٢) وقد كان حقله بحسب ما نعرف أول مسلم أتيقن علوم اليونان إلى حد يدعو إلى الدهشة . ولكن لا يعرف من تراجمه إلا

(١) راجع مقال بويج عن « كتاب النبات لأرسطو — نيقولاؤس » Bouyges, Sur le *De plantis* d'Aristote-Nicolas. In, *Mélanges de l'Université St. Joseph de Beyrouth* IX (1923) pp. 103—107.

(٢) راجع فيما يتعلق بما كتب عنه ، دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ (مادة : السكندى) .

نا
ير
(
ين
ره
جم
نية
ن
ما
ب
ب
مع
ن
ما
أو
سة
بن
نة
ت
لأ
ينأ
الك

شيء قبل جداً هو في الواقع جغرافية بطليموس ولم يبق لنا أي ترجمة أتمها بنفسه حتى أن دوره كترجم مجهول تدمأ ، ولكنه كتب ، معتمداً في الغالب على التراجم السريانية لعلوم الأوائل ، قرابة ثلثمائة كتاب من تأليفه هو في الطب والفلسفة ، الأرسطالية والفيثاغورية لمحدثه والأفلاطونية المحدثه ، وفي الرياضيات ، والبصريات ، وفي الفلك ، والآثار العلوية ، والموسيقى ، والسياسة المدنية ، والأخلاق وغيرها . وعن هذا الطريق ساعد على أن يفتح للعرب الطريق إلى علوم الأوائل ، كما هي الحال في التراجم . ولم ينشر حتى الآن من كتبه إلا الشيء القليل ؛ ومذهبه معروف معرفة قليلة لا تسمح بتكوين رأي نهائي قاطع عن هذا العالم المتقدم الكبير في العالم الاسلامي . وعلى الرغم مما كان له من مكانة باعتباره عالماً ومن أسرة كانت من أكبر الأسر العربية القديمة ، فإنه لم يخلف تلامذة ، ولم يكن لفلسفته من الأثر في العرب بعد وفاته مثل ما كان لها في الغرب في ترجمتها اللاتينية .

ولنذكر أيضاً من بين مشاهير الأطباء في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) يوحنا بن سريون^(١) النصراني السرياني ؛ وعلى بن سهل (ربن) الطبري^(٢) ، الذي كان نصرانياً وأسم . وهما قد تركا كتباً اقتبس منها المؤلفون المتأخرون الشيء الكثير . كذلك كان ثاودوسيوس رومانوس اليعقوبي لراهب الطبيب ذا شهرة استحقتها عن جدارة . وكان من دير قرطامين في حرّن^(٣) . ومثله موسى بن كيبا الأسقف الفيلسوف الذي بقي لدينا قطع من شروحه لأرسطو .

(١) كتابه رئيسي المسمى « بكناشة في طب » وجدّه حديثاً وتر في مكتبة أياصوفيا باستامبول ولم يكن معروفاً قبل ذلك إلا لترجم اللاتينية التي طبعت أول طبعة سنة ١٤٧٩ .
(٢) طبعة مختصرة في الطب حديثاً (لردوس احكمة ، طبعة صادقي بيرين سنة ١٩٢٨) وهو كتاب يقوم على طسايف قراط وجالينوس وفلسفة أرسطو ، ويختوى في نهاية على فصل مهم عن الطب الهندي .

(٣) رجع بو مشترك ص ٢٨٠ ، ويكتاش ص ٨٤ .

وهكذا كان هناك فيما يختص بالطب طريق رئيسي للعلوم اليونانية في وصولها إلى العرب يمر بجنوب فارس . أما الطريق الأخرى المار بدمشق والكوفة و (ربما) البصرة أيضاً فلا نعرف عنه إلا إشارات طفيفة ، على صورة أسماء لبعض العلماء والأطباء الذين كانوا يشتغلون هناك . أما الطريق المباشر للفلسفة الأرسطائية بوجه خاص ، وهو الطريق المار من الاسكندرية إلى بغداد ، فسنحدث عنه الآن .

ج - الروايات العربية عن انتقال مدرسة الاسكندرية

ونود أن نبدأ هذا الحديث بإيراد رواية للفارابي هي تكملة لما يقوله عن بدء ظهور الفلسفة ، وقد ذكرنا من قبل الجزء الأول من هذا الكلام . يقول الفيلسوف الكبير مانصه (١) :

« انتقل التعليم (بعد ظهور الاسلام) من الاسكندرية إلى أنطاكية . وبقي بها زمنا طويلا ، إلى أن بقي معلم واحد . فتعلم منه رجلان . وخرجا ومعهما الكتب . فكان أحدهما من أهل حران (٢) ، والآخر من أهل مرو (٣) . فأما الذي من أهل مرو ، فتعلم منه رجلان : أحدهما ابراهيم المروزي ، والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف ، وقويري . وسارا إلى بغداد ، فنشأغل إسرائيل (٤) بالدين ، وأخذ قويري في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشاغل أيضا بدينه (٥) ، وانحدر ابراهيم المروزي

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ، ص ١٣٥ ، س ١٤ وما بعده . وهذا الفصل قد ترجم بعض أجزاءه اشتينميدر ونخسه . ولكن لما لم يكن في متناول يده إلا مخطوط واحد فقد وقع في بعض الأخطاء (كتاب الفارابي من ص ٨٦ إلى ص ٨٩) .

(٢) في العراق الأعلى بين الدجلة والفرات وكانت تسمى قديما Carrhae .

(٣) كانت هاصمة خراسان .

(٤) في الأصل ابراهيم . ولكن هذا من خطأ النسخ أو الطبع .

(٥) يترجم هذا اشتينميدر (ص ٧٨) خطأ فيقول « bekehrt sich » أي دخل الدين

من جديد .

إلى بغداد فأقام بها . وتعلم من المروزي متى بن يونس . وكان الذى يُستعلم فى ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجودية . (وقال) أبو نصر الفارابى عن نفسه إنه تعلم من يوحنا بن حميلان إلى آخر كتاب البرهان . وكان يسمى ما بعد الأشكال الوجودية الجزء الذى لا يقرأ ، إلى أن قرئ ذلك ، وصار الرسم بعد ذلك حيث صار إلى معلمى المسلمين أن يقرأ من الأشكال الوجودية إلى حيث قدر الانسان أن يقرأ ، فقال أبو نصر إنه قرأ إلى آخر كتاب البرهان .

وليتذكر القارئ هنا أن السريان والعرب ، ولعلمهم كانوا فى ذلك يسرون على ماسار عليه الهلينيون المتأخرون من قبل ، كانوا يعتبرون المنطق الحقيقى (أى الفلسفة) الأرسططلى هو المقولات والعبارة والتحليل الأولى والثانية والطوية والسوفسطيقا . وكانوا يضيفون إليها الخطابة والشعر أيضاً . وكانوا يعتبرون التحليل الثانية كبحث فى الحق المطلق . ولعل ذلك كان السبب الذى من أجله كانت الكنيسة تَحْشَى من دراسته كما يقول الفارابى . أما العرب فكانوا يسمونه كتاب البرهان^(١) . قل ابن أبى أصيبعة بعد ذلك (ج ٢ ص ١٩٣٥ س ٩ من أسفل) : « وحدثنى عمى رشيد الدين أبو الحسن على بن خليفة^(٢) ، رحمه الله أن الفارابى توفى عند سيف الدولة ابن حمدان^(٣) فى رجب سنة ٣٣٩ . وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حميلان ببغداد فى أيام المقتدر^(٤) . وكان فى زمانه أبو البشر متى بن يونس وكان

(١) رجع مادة منطق لادن دن برج فى دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .

(٢) عم بن أبى أصيبعة ، طبيب ماهر من دمشق (توفى سنة ٦١٦ هـ = ١٢١٩ م) . وترجمة حياته بالتفصيل موجودة فى ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ، ص ١٢٣ إلى ص ١٣٠ وفى لسانى ج ٢ ، ص ١٧٩ إلى ص ١٨٢ .

(٣) أبو الحسن على ، أوب أمير حمدانى فى حلب (من سنة ٨٣٣٣ = سنة ٩٤٥ م إلى سنة ٨٣٥٦ = سنة ٩٦٧ م) .

(٤) خليفة العباسى الثامن عشر ، كات خليفة من سنة ٢٩٥ هـ = ٩٠٨ م إلى سنة ٣٢٠ هـ = سنة ٩٣٢ م .

أسنّ من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا ، وأعذب كلاماً . وتعلم أبو البشر متى من . ابراهيم المروزي . وتوفي أبو البشر في خلافة لراضى^(١) فيما بين سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ . وكان يوحنا بن حيلان و ابراهيم المروزي قد تعلموا جميعاً من رجل من أهل مرو .

ويستمر ابن أصيبعة فيقول (ج ٢ ص ١٣٥ س ٤ من أسفل) : وقال الشيخ أبو سبيان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني في تعاليقه^(٢) أن يحيى ابن عدى أخبره أن متى قرأ لإيساغوجي على إنسان نصراني . وقرأ قاطيغورياس وبارمنياس على إنسان يسمى روبل^(٣) وقرأ كتاب القيس على أبي يحيى المروزي .

وبعد هذا يورد ابن أبي أصيبعة كلام صاعد بن أحمد الأندلسي (المتوفى سنة ٥٤٦ هـ = سنة ١٦٠٨ م) عن دراسة الفارابي .

وهنا نورد أيضاً رواية ثانية ذكرها معاصر للفارابي هو المسعودي . وهي تؤيد الرواية الأولى وتكملها . وهذه الرواية قد ترجمها كارادى فوالا أنه لم يستغلها^(٤) . يقول هذا المؤرخ الجغرافي الكبير الطريف كل الطرافة ، في موضع من كتابه « التنبيه والأشراف » (ص ١٢١ س ٢ و ص ١٢٢ وما بعدها) تلخيصاً لما قاله في كتاب من كتبه العديدة المفقودة :

وقد ذكرنا في كتاب « فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالمف » لفلسفة وصدورها والأخبار عن كمية أجزائها . وكيف انتقل مجلس التعليم^(٥)

(١) الخليفة العباسي المشهور ، كات خلافة من سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ إلى سنة ٣٢٩ هـ = ٩٤٠ م .

(٢) هو كتاب مديوان الحكمة

(٣) راجع بعد ص ٧٨

(٤) اسعودي ، كتاب التنبيه والأشراف ترجمة كارادى فوالا ، باريس (الجمعية الاسبوية) سنة ١٨٩٦ م من ١٧٠ إلى ١٧١ ص .

(٥) هنا يتصرف . كارادى فوالا في ترجمته كثيراً حين يترجم « مجلس التعليم » بقوله le chef - lieu du savoir humain . (أى المكان الرئيسى لمعرفة الإنسانية) .

من أثينة إلى الاسكندرية من بلاد مصر . وجعل أغسطس الملك ، لما قتل
 قلوبطرة الملكة ، التعليم بمكانين : الاسكندرية ورومية (ص ١٢٣) . ونقل
 تيودوسيوس الملك . الذي ظهر في أيامه أصحاب الكهف ، التعليم من رومية ،
 ورده لياها إلى الاسكندرية . ولأى سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز
 من لاسكندرية إلى نطاكية ، ثم انتقاله إلى حران في أيام المتوكل . وانتهى
 ذلك في أيام المعتضد^(١) إلى قويرى ، ويوحنا بن حيلان وكانت وفاته بمدينة
 السلام في أيام المقتدر . وابراهيم المروزي . ثم إلى أبي محمد بن كريب ،
 وأبي بشرم بن يونس تلميذى ابراهيم المروزي . وعلى شرح مقى لكتب
 أرسطاطليس المنطقية يعول الناس في وقتنا هذا ، وكانت وفاته ببغداد في
 خلافة الراضى . ثم إلى أبى نصر محمد بن محمد الفارابى تلميذ يوحنا بن حيلان
 وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٣٩ . ولا أعلم في هذا الوقت أحداً
 يرجع إليه في ذلك إلا رجلاً واحداً من النصارى يعرف بأبى زكريا ابن عدى
 وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في الدرس طريقة محمد بن زكريا الرازى
 وهو رأى الفوثنغوريين في الفاسفة الأولى على ما قدمناه .^(٢)

وحيل هذه الرواية يشعر الانسان بأنها ترجع إلى نفس المصدر الذى
 استقيمت منه الرواية الأولى . إلا أنها تمتاز عن الأولى بتحديداتها للتواريخ ،
 وبما تضيفه من أن ابن كريب الفيلسوف لاسلامى المتقدم ، كان أستاذاً إلى
 جانب أساتذة المنطق المذكورين سابقا . ويؤيد هذه الرواية أيضاً ما ذكره
 لنا ابن أبى أصيبعة في ذكره لتاريخ حياة طبيب في العصر الأموى . قال ابن
 أبى أصيبعة (ج ١ ص ١١٦ س ٢١ وما بعده) :

« عبد الملك بن أبجر الكمنانى ، كان طبيباً عالماً ماهراً وكان في أول أمره

(١) حيفة . أبوسى اسادس مصر ، كانت خلافته من سنة ٢٢٩ هـ = سنة ٨٩٢ م
 إلى سنة ٢٨٩ هـ = ٩٠٢ م

(٢) المقصود بالفاسفة الأولى ما بعد الطبعة كما ترجم ذلك برسمشريس . وهذه الكلمة
 ترجمة لفظ يونانى Philosophia

مقيماً في الاسكندرية ، لأنه كان المتولى في التدريس بها من بعد الاسكندرانيين^(١) الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الاسكندرية ، أسلم بن أبحر على يد عمر بن عبد العزيز ، وكان حينئذ أميراً قبل أن تصل إليه الخلافة ، وصحبه . فلما أفضت الخلافة إلى عمر ، وذلك في صفر سنة ٩٩ هـ ، نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق في البلاد^(٢) . وكان عمر بن عبد العزيز يستطب ابن أبحر ، ويعتمد عليه في صناعة الطب . وبعد هذا يذكر ابن أبي أصيبعة أقوالاً لابن أبحر .

وهذه الرواية تؤيد الروایتين السابقتين فيما يتعلق بانتقال مدرسة الفلاسفة والأطباء من الاسكندرية — إذا اعتبرنا أن لم يكن ثمة غير مدرسة واحدة — إلى أنطاكية وحران . وتذكر لنا تفصيلاً جديداً هو اسم آخر أستاذ في الاسكندرية . وبغض النظر عن أنه لا توجد أية إشارة مطلقاً إلى هذا الاسم في كتب التاريخ الأخرى أو في كتب التراجم العربية ، فإن هناك اعتبارات أخرى كشجرة ، تاريخية وغير تاريخية ، ضد ما يقوله ابن أبي أصيبعة . فإذا كان ابن أبحر عالماً في أيام الحكم البيزنطي حقاً ، فإنه لا بد وأن يكون سنة ٣٠ سنة على الأقل حين فتح العرب لمدينة الاسكندرية (سنة ١٩ هـ = سنة ٦٤١) . ولما كان الأمير عمر بن عبد العزيز ، الذي كان أبوه حاكماً على مصر في سنة ٦٥ هـ = سنة ٦٨٥ ، قد ولد سنة ٦١ هـ = سنة ٦٨١ م بحسب ، وكان لا بد قد وصل سن الشباب حينما جعل ابن

(١) يقصد بهم مؤلفي جوامع جالينوس ؟ راجع ص ٤٧ وما يليها .

(٢) ترجم هذا الفصل أيضاً حامد والى المدرس بمدرسة الدراسات الشرقية بباريس في

رسالته الموسومة باسم *Drei Kapitel aus der Arztgeschichte des Ibn Abi Oseib'a* Diss. Berlin 1910 أى « ثلاثة فصول من تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبعة » ، رسالة طبعت في برلين سنة ١٩١٠ . ولكنه وبالأسف وقع في أخطاء في الترجمة تغير من المعنى ولو أنه هو نفسه يقول أن هـ . ف . ماير في كتابه عن « تاريخ علم النبات » *Geschichte der Botanik*, Bd. III Königsberg 1859, S. 145 قد أعطى المعنى الصحيح لهذا الفصل .

أبجر يدخل في الاسلام ويكون طبيباً له ، فإن هذا الأخير تكون سنة حينئذ ٩٠ سنة ؛ وحين تولى عمر بن عبد العزيز للخلافة (من سنة ٩٩ هـ = سنة ٧١٨ م إلى سنة ١٠١ هـ = سنة ٧٢٠ م) يكون سنة أكبر من ١٠٠ سنة ؛ وبغض النظر عن هذا أيضاً فإن من المستحيل كل الاستحالة أن يكون عربي مسيحي في زمان البيزنطيين (الروم) رئيساً لأحدى المدارس في الاسكندرية . ومن أجز هذا كله يجب علينا أن نخرج البيزنطيين من حسابنا ، وأن نتقبل بما يورده ابن أبي أصيبعة إلى العصر الاسلامي المتقدم .

وبعد ما قمنا به عثاً من بحث عن ابن أبجر في كتب التاريخ والتراجمه تفضل صديقي العلم الدكتور فن آرندونك C. Van Arendonk بـيدين فأسعدني بما لديه من معرفة واسعة في التاريخ فهو قد وجد أن اسم ابن الحبر الذي ذكره صاعد الأندلسي^(١) في الكتاب المذكور آنفاً (ص ١٧) والذي كان طبيباً لعمر الثاني هو تحريف في اسم ابن أبجر ، ووجد أيضاً أن ابن قتيبة^(٢) (المتوفى سنة ٢٧٦ هـ = سنة ٨٨٩ م) يذكر أن بني أبجر ينتسبون إلى بني فراس من كنانة ، وأنهم كانوا أطباء في الكوفة . وأخيراً وجد فان آرندونك في موضع ، لم يكن من المنتظر أن يوجد فيه شيء ، وهو كتاب منتظر ابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ = سنة ١٤٤٩ م)^(٣) فقرة عن عبد الملك بن سعيد بن حيان بن أبجر الحمداني الملقب بالكفاني الكوفي ، جاء فيها أن هذا الأخير كان محدثاً قد اشتهر أيضاً بمعارفه الطبية . قال ابن حجر : « وكان من أطب الناس فكان لا يأخذ عليه أجر » . أما عن حياته فيقول إنه توفي بعد سفيان الثوري الكوفي المتوفى سنة ١٦١ هـ = ٧٧٨ م . ولما كان ابن أبي أصيبعة يذكر (ج ١ ص ١١٦ س ٢٨) رواية لسفيان عن عبد الملك

(١) « حقائق الأسم » ، طبع لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ص ٤٨ ، س ١ .
ولكن الفهرست الموجود في ص ١٦٧ يعطى لأسم الصحيح ابن أبجر .
(٢) « كتاب المعارف » ، طبع فيستغله بمدينة جيتانج سنة ١٨٥٠ ، ص ٣٢ ، س ١٠ .
(٣) « تهذيب التهذيب » طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢٧ ، ج ٦ ، ص ٣٩٤ رقم ٨٤٥ .

ابن ابجر فنحن أمام فرضين : فإما أن يكون هذا الأخير قد عاش بالضرورة بعد الخليفة عمر الثاني بكثير (توفي عمر سنة ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) وإما أن نكون هنا بإزاء طبييين مختلفين إسمهما واحد . وثاني هذين الفرضين أكثر الاثنيين احتمالاً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن اسم ابجر كان شائعاً في شمال العراق ^(١) . وخلق بنا أن نذكر أيضاً أن ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ١١٦ س ١٧) في الترجمة السابقة على ترجمة ابن ابجر يورد اسم هذا الأخير باعتباره من روى كلاماً يتعلق بابن أبي رمة القيمي الذي كان طبيباً في عهد رسول الله .

فن الممكن إذن أن ابن ابجر قد كان طبيباً وصديقاً للخليفة عمر الثاني . أما دوره باعتباره رئيساً لأحدى المدارس في الاسكندرية فن المؤكد أنه خرافى . لأن الدراسات اليونانية كانت حينذاك كلها في أيدي الأساتذة النصارى الذين كانوا كلهم من رجال الدين تقريباً . ثم انا لا نجد في سيرة عمر بن عبد العزيز ^(٢) التى ألفها ابن عبد الحكم ما يؤيد أو ينفي الروايات المذكورة . ولكن هذه السيرة ذات طابع نصف خرافى . وهى تعنى خصوصاً بورع عمر الثاني وكلماته الدينية . وعمر هذا هو الخليفة الأموى الوحيد الذى كان أهل السنة في العصر المتأخر ينظرون إليه بعين الرضا . والنتيجة التى نستخلصها من روايات الفارابى والمسعودى وابن أبي أصيبعة التى أوردناها آنفاً هى أن مدرسة الاسكندرية وجدت حقى بعد فتح العرب لمصر ، وأنها انتقلت ، بعد مضي ثمانين سنة تقريباً على الفتح الاسلامى ، إلى الشرق الأدنى .

د - مدرسة الاسكندرية فى أنطاكية وحران

لم يقل لنا المسعودى لآى سبب انتقلت مدرسة الاسكندرية فى خلافة

(١) جريا على اسم الملك ابجر السريانى المسيحى (يومئذى ص ٢٧ وما يليها) .

(٢) « سيرة عمر بن عبد العزيز » طبع أحمد عبيد بالقاهرة سنة ١٣٤٧ هـ (= ١٩٢٥ م)

عمر الثاني القصيرة من الاسكندرية إلى إنطاكية ؛ وإنما هو يشير إلى واحد من كتبه العلمية التاريخية المفقودة . وعيناً حاولت البحث عن هذا السبب في « مروج الذهب » ، ثم في أقوال الفارابي المتناثرة عن تاريخ الفلسفة . ومع هذا كله فيستطيع المرء أن يعد من بين الأسباب التي أدت إلى انتقال مدرسة العاصمة المصرية القديمة ، تلك العزلة التي أصبحت الاسكندرية فيها منذ فتح العرب ، فقد فصلت عن بيئة بسبب حروب البحر المستمرة . وكان لامناص من أن تذهب عنها أهميتها الثقافية والاقتصادية منذ أصبحت دمشق مركزاً لإدارة الامبراطورية الاسلامية الجديدة ، هذا إلى أنه من المعلوم جيداً أن الاسكندرية لم تجد مطلقاً سنداً لها في السكان الأقباط الأصليين في مصر . ولسنا نعلم هل كان قد بقي شيء من المكتبة القديمة ، وعلى كل حال فلا بد وأن يكون العلماء الذين يعرفون اليونانية قد تناقص عددهم ، ولا بد وأن حركة الترجمة إلى السريانية ، تلك الحركة التي بدأها بعض العلماء الاسكندريين في القرن السادس (راجع ص ٥٤) ، قد أصيبت بشلل كبير . ومن أجل هذا كان طبيعياً جداً أن تنتقل المدرسة إلى الشرق الأدنى في المنطقة التي تتكلم السريانية .

وليس في الروايات ما يدلنا أدنى دلالة على أن الخليفة عمر الثاني نفسه قد اشترك في نقل المدرسة ، أو كان السبب في هذا الانتقال . نعم أن خلافته التي لم تستمر إلا سنتين كانت غنية بأنواع الإصلاح السياسي والاقتصادي والديني . ولكننا لا نعلم هل كانت لديه أية ميول إلى العلوم وعناية بها . فمثل هذه الميول وتلك العناية كانت تعوز الأمويين عامة . وليس للمرء أن يتوقع غير هذا من أناس جاءوا من الصحراء والبادية ، ولا يستثنى منهم إلا الأمير خالد بن زيد بن معاوية الذي توفي سنة ٨٤ هـ = ٧٠٤ م قبل أن يصل إلى الخلافة ، وهو الذي يقول صاحب الفهرست (ص ٢٤٢) عنه أنه كان يسمى « حكيم آل مروان (أي أبي سفيان) » . ويذكر عنه ابن عساکر

في كتابه «التاريخ الكبير»^(١) ما نصه : «وقيل عنه قد علم علمهم العرب والعجم»^(٢). وفي العصور المتأخرة نسجت حول شخصيته أسطورة ضخمة فنسب إليه أنه من أصحاب الصنعة ، ونحاوه كتباً كثيرة في الصنعة^(٣).

واسمنا نفهم كذلك لماذا أصبحت أنطاكية الموطن الجديد للمدرسة . نعم كانت هذه المدينة مركزاً لثقافة العلمية اليونانية ؛ إلا أنها عانت الكثير من الأحداث في القرون الأخيرة قبل أن يستولى عليها العرب (سنة ١٧ = ٦٣٨ م) فقد خربها غزو الفرس وخربتها الزلازل . ونظراً إلى وقوعها على الحدود القلقة بين الامبراطورية البيزنطية والامبراطورية العربية بقيت في العصر الاسلامي موضع نزاع مستمر بين العرب واليونانيين . ومع ذلك فاستأرى من غير الممكن أن تكون قد اختيرت لأن هذا الموقع نفسه قد جعل من السهل إحضار المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى . لأن حركة التبادل كانت نشيطة دائماً على الحدود في الفترات الحالية من الحروب ؛ وكان القوم يجدون في البحث عن أمثال هذه المخطوطات ، كما يتبين لنا من كلام الحنين بن اسحق^(٣) ، وذلك من أجل إيجاد مكتبة ، أو من أجل إكمال المكاتب القائمة من قبل . فانا نعرف من كلام الفارابي (ص ٦١) أن مثل هذه المكتبة قد وجدت حقاً ، ومن المؤكد أن العناية في المدرسة الحديثة انجذبت إلى الترجمة إلى السريانية ، ولو أنه ليست لدينا روايات في المصادر السريانية عن شيء من هذا ، بل ولا عن وجود المدرسة نفسها .

ثم إن مصادرنا الثلاثة تتفق في أن مجلس التعليم قد انتقل من بعد من انطاكية إلى حران . وهذا الانتقال أسهل في الفهم من انتقالها من

(١) «التاريخ الكبير» ج ٥ (دمشق سنة ١٣٣٢ هـ) ص ١١٧ س ٧ .

(٢) ج . روسكا ، «أصحاب الصنعة العرب» ج ١ خالد بن يزيد بن معاوية ، هيدلبرج

سنة ١٩٢٤ J. Ruska, Arabische Alchemisten 1. Chohad Ibn Jarid Ibn Mu'awijja,

Heidel berg, 1924.

(٣) برجستراسر ص ١٤ و ص ٣٨ .

الاسكندرية إلى انطاكية . لأن مدينة حران ظلت مركزاً مهماً دائماً للثقافة اليونانية في المنطقة التي يتكلم أهلها اللغة الآرامية الشرقية ، وكانت إلى جانب هذا نقطة مهمة للتبادل والاتصال ، حتى أن آخر الخلفاء الأمويين ، وهومروان الثاني ، نقل مركز الخلافة أحياناً أثناء مدة خلافته إلى هذه المدينة السكّانة بالعراق الأعلى^(١) . أما أهلها فكانت الغالبية منهم وثنيين يعبدون الكواكب ، مما دفعهم إلى ملاحظة السماء ، والتعمق في الدراسات الفلكية . وفي أيام المأمون في مستهل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) نجح أهلها من الافناء بأن أعلنوا أنهم ذرية الصابئة من العرب القدماء ، واتخذوا اسم « الصابئة »^(٢) . وكان جيرانهم وأغلبهم من السريان النصارى ينظرون شزراً إلى الحرانيين . وكانت مدينتهم تسمى هليوبوليس (مدينة اليونانيين) احتقاراً لها وتهكماً عليها . ولكن الدراسات اليونانية كانت متقدمة منذ زمن بعيد في هذه المنطقة كلها (راجع ص ٥٩) وكان القائمون بها من النصارى والوثنيين على السواء . ويخطئ ابن أبي أصيبعة خطأ تاريخياً حين يقول إن التدريس الفلسفي « تفرق في البلاد » في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فحسب (أنظر ص ٦٥) وكانت الدراسات حسب ما نعرف فلكية رياضية سحرية فلسفية طيبة . وعند الصابئة كان للفلك المسكّانة الأولى^(٣) . وهنا أيضاً يعوزنا تأييد الرواية الواردة في المصادر الثلاثة السابقة الذكر عن المدرسة في حران . فالمصادر العربية أو السريانية الأخرى لا تقدم لنا مثل هذا التأييد . وكتاب « التنبيه » يحدد الزمن الذي انتقلت فيه مدرسة انطاكية ، فيقول إن ذلك كان في خلافة المتوكل (من سنة ٥٣٣ هـ = سنة ٨٤٧

(١) لامانس « تاريخ سوريا » ، طبعة بيروت سنة ١٩٢١ من ١٠٠ Lamimens
La Syrie. Précis historique.

(٢) مادة « الصابئة » . ولسكن راجع أيضاً تيكاش ص ١١٤ .

(٣) يذكر شفولسن (الصابئة والصابئون ، بطرسبرج سنة ١٨٥٦ ج ١ من ص ٤٣ • إلى ص ٦٢٣) أسماء أكثر من ٣٠ عالماً من الصابئة من بينهم فلكيون ورياضيون كثيرون .

إلى سنة ٢٤٧ هـ = سنة ٨٦١ م) وهكذا تكون المدرسة قد بقيت في انطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ، قبل أن تنتقل إلى حران على يد تلميذين لم يذكر اسمهما ، تلميذا على آخر أستاذ كان في انطاكية ، واسمه غير معروف أيضاً . وهذه الرواية تقول بصراحة إنهما أخذا المكتبة معهم إلى حران . وكان أحدهما حرانياً — صابئاً ، أو نصرانياً لا نعرف على وجه التحقيق . والآخر من مرو .

ويظهر أن وجود المدرسة في حران قد اعتمد على هذين التلميذين اللذين تلميذا لآخر انطاكي ، لأن تلاميذهما رحلوا إلى بغداد كلهم تقريباً . وهنا تتفق رواية كتاب «التنبيه» عن الزمن ، مع ما وصل إلينا من وقائع أخرى : فقد كان ارتحال الفلاسفة في خلافة المعتضد عم المتوكل ، وكانت خلافته سنة ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م إلى سنة ٢٨٩ هـ = سنة ٨٩٢ م . وعلى هذا لم تستمر الدراسة في حران أكثر من أربعين سنة تقريباً .

ولسنا نعرف من أسماء التلاميذ ، الذين أصبحوا من بعد أساتذة في بغداد ، إلا أسماء من كانوا في أواخر أيام مدرسة حران (راجع ص ٥٩ وما بعدها) كان هؤلاء جميعاً أربعة من النصارى من بينهم إثنان من رجال الدين . ولهذا فمن المحتمل جداً أن مدرسة حران لم يكن يديرها الصابئة ، وإنما كان أساتذتها من النصارى ككل المدارس الفلسفية في ذلك العصر . والسكندی الذي عاش آتئذ في بغداد وكان أول فيلسوف مسلم (راجع ص ٥٩) ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وإنما كان يعطي دروساً خاصة . ومن بين تلاميذ هؤلاء الأساتذة الأربعة نجد أولاً اسم رجل مسلم هو ابن كزنجيب الذي أصبح فيما بعد رئيس مدرسة كما يقول كتاب «التنبيه» (راجع ص ٦٣) .

ولا بد لنا الآن من أن نلقي نظرة على موقف الصابئة بالنسبة إلى الدراسات العلمية في بغداد ، لكي نبين أن نشاطهم في القرن الثالث (القرن التاسع الميلادي) لم يكن مرتبطاً بالمدرسة الفلسفية .

كان أشهر العلماء الصابئة قبل انتقال هذه المدرسة إلى بغداد ثابت بن قرة (عاش بين حوالي سنة ٢١٩ هـ = سنة ٨٣٤ م إلى سنة ٢٨٨ هـ = سنة ٩٠١ م) ^(١) الذي ارتحل من حران إلى بغداد لخلاف بينه وبين أبناء دينه . وهناك في بغداد لفت الأنظار إليه بوساطة معارفه الواسعة ونشاطه الهائل في الترجمة . فاتخذاه الأمير المعتضد ، الذي أصبح من بعد خليفة ، صديقاً له . وفي أثناء خلافته وصل ثابت ، وقد بلغ من الكبر عتياً ، أسنى المراتب ، وأعلى المنازل . وهو الذي أدخل رئاسة الصابئة إلى أرض العراق ، فثبتت أحوالهم ، وعلت مراتبهم ، وبرعوا ، (ابن القفطي ص ١١٥ س ١٨ وما يليه) . وهو أصل ما تجدد للصابئة من الرأسة في مدينة السلام وبحضرة الخلفاء ، (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٥ في أسفلها) والواقع أن كثيرين من أبناء هذا العالم الكبير وأقاربه بلغوا مراتب عالية في بغداد في القرن التالي : فمن بينهم من كانوا كتاب الدولة وأطباء الخلفاء وفلكيهم ^(٢) . ولكن ثابتاً نفسه لم يكن طبيباً ولا « رئيس الأطباء والفلاسفة » . وهذه مرتبة أوجدها الخلفاء ببغداد في النصف الثاني من القرن الثالث (القرن التاسع الميلادي) تشبهاً بما كان في العصر البيزنطي من مراتب للعلماء *archiateros* (أى رئيس الأطباء) *oxolarches* (أى رئيس مدرسة) والمعتضد نفسه لم يمنح هذا اللقب لصديقه القديم المخلص ثابت وإنما منحه للطبيب الغير معروف تماماً وهو غالب ^(٣) ، طبيب المعتضد . ثم إننا لا نعرف شيئاً عن نشاط ثابت في التدريس العام . والظاهر أنه بقى دائماً عالماً خاصاً ، درس عليه بعض التلاميذ ، وقصر نشاطه على العمل العلبي الواسع وعلى الترجمة . ومن المحتمل أن يكون ابنه سنان قد حاز لقب « رئيس الأطباء » ولو

(١) راجع ص ٥٩ . وراجع أيضاً فيديمان ، « وثائق في تاريخ العلوم » ج ٦٤ (سنة ١٩٢)

E. Wiedemann, *Beiträge zur Geschichte der Naturw.* LXIV (1920).

(٢) راجع مادة : « الصابئة » في نهايتها ، بدائرة المعارف الإسلامية .

(٣) ابن أبي أصيبعة من ص ٢٣٠ إلى ٢٣٢ .

أن القطع الباقية من ترجمته^(١) لا تقول لنا عن هذا شيئاً. لأن الخليفة المقتدر وكل إليه سنة ٣١٩ هـ (سنة ٩٣١) أمر امتحان ثمانمائة ونيف وستين طبيباً ببغداد وما حولها. وهذا الامتحان قد كشف أحياناً عن أشياء مضحكة خاصة بثقافة الكثير من هؤلاء المتطبين^(٢).

هـ — التعليم والأساتذة في بغداد

ارتحل إذن حوالى نهاية القرن الثالث (التاسع الميلادى) أربعة من الفلاسفة النصارى من حران الى بغداد، وبدأوا التدريس هناك. وكانت مدرستهم ذات طابع خصوصى. وعلينا أن ننظر الى التسمية «برؤساء مدارس» باعتبار هذه التسمية قائمة على اجماع كل الفلاسفة، لا باعتبارها تسمية رسمية. إذ من المؤكد أن المسلمين السنيين أصحاب النفوذ في قصور الخلفاء كانوا يعارضون في أن تنشئ الدولة مدارس لدراسة الفلسفة. وقد كان هؤلاء المسلمين السنيين منذ خلافة المتوكل نفوذ كبير ظل يزاد يوماً بعد يوم^(٣). وليس لدينا من الروايات ما يدل على وجود منشآت علمية عامة في بغداد أبان ذلك العصر، وقد أكد لى عالم مصرى شاب رأى كتاب

(١) ألفها ابن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة. وقد ثبت لنا منها أجزاء في ابن الفطى وابن أبي أصيبعة.

(٢) ابن الفطى ص ١٩١؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٢٢، سكندر ج ١ ص ٣٤٤ وما يليها؛ براون ص ٤٠ وما يليها. وقد حدث امتحان كهذا مع نفس النتيجة في بغداد بعد ذلك بقرنين في خلافة المسكتى، الذى فوض الى ابن الفهيد الطبيب الدهراني (الملقب بأمين دولة) رئاسة الطب ببغداد وأمره بالقيام بهذا الامتحان (ابن الفطى ص ٣٤٠؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٦١ ص ٢٠ وما يليه؛ سكندر ج ٢ ص ٢٦). وكان أيضاً ثمة رؤساء الأطباء في دمشق والقاهرة والمدن الأندلسية. وإلى جانب هذا وجدت وظيفة «محتسب». وكانت تخضع لها مهنة لأطباء من بين المهنة الأخرى.

(٣) راجع العرض القيم الذى صمد جولدتسيهر هذه المسألة كلها في مقاله عن «موقف أهل السنة لقدماء بارزاء علوم الأوائل» Goldzher, Stellung der alten Islamischen Orthodoxie zu der antike Wissenschaften. Abh. d. Kgl. Pr. Akad. d. Wiss. 1915, Phil. hist. K. n. 8. [راجعها في القسم الخامس «بالدين والتراث» من هذا الكتاب]

تاريخ بغداد المخطوط (في استامبول) للخطيب البغدادي^(١) أنه لا يوجد في هذا الكتاب أية إشارة إلى وجود مدارس لفلسفة أو أكاديميات علمية عامة أو خاصة . أما عن المصنفات الخاصة فلدينا الروايات التي جمعها أخيراً أولجا بنتو^(٢) . ومنذ منتصف القرن الثالث (التاسع الميلادي) لا نعرف بعد شيئاً عن وجود مكتبة عامة ، حينما أهدى المتوكل بيت الحكمة الذي أنشأه المأمون .

وحوالي سنة ٣٨٢ هـ = سنة ٩٩٢ م فحسب أنشئت الأكاديمية المسماة «دار العلم» ، أنشأها الوزير ابن اردشير ، وجعل لها مكتبة ضخمة . إلا أنها نهبت ، وأحرقت سنة ٤٤٧ هـ = سنة ١٠٥٥ م ، حينما استولى جنود طغرل بيج على بغداد^(٣) .

ومن بعد سنتحدث عن منشآت التعليم الطبية أي الهيكلستانات وما فيها من أطباء ، عينتهم الدولة ، وكانوا في نفس الآن أساتذة . ونريد الآن أن نتحدث أولاً عن الثمانية أساتذة للفلسفة الذين ذكرتهم كتب التاريخ باعتبارهم رؤساء مدارس . وقد كان من بينهم من كانوا في نفس الآن أطباء مثل المروزي والفارابي . والمتأخرون من أصحاب كتب التراجم يسمون الواحد منهم تارة باسم «حكيم» ، وطوراً باسم «فيلسوف» ، وأخيراً باسم «منطقي» وهذا الاسم الأخير يطلق خصوصاً على أبي بشر مقي ، ويحيى بن عدي ، وتلميذه أبي سليمان السجستاني . أما الذين تلوهم فكانوا يسمون «الأطباء المتميزين في العلوم الحكيمة» .

١ — إسرائيل : أول فيلسوف مذكور في روايتي الفارابي وكتاب «التنبيه» . لم يكن له تلاميذ ، ولم يترك مؤلفات . وكان تبعاً لهاتين الروايتين

(١) [هذا الكتاب طبع من بعد في القاهرة ؟ اشترته مكتبة الخديوي]

(٢) «مكتب العرب في العصر العباسي» Le biblioteche degli Arabi nell' Età degli Abbassidi. Bibliografia XXX (1928). الكراسية من ٣ إلى ٥ . وقد طبعت أيضاً على

حدا من ٧ — ٩ .

(٣) الكتاب السابق ص ١٤ — ١٥ إلا أن التواريخ ليست صحيحة في هذا المقام .

أسقفنا ؛ ويظهر أن ذلك كان بحران . اسمه غير وارد بالكتب السريانية .

٢ — قـوـيرى (قويرى؟) ^(١) : يسميه الفهرست (ص ٢٦٣ أسفل)
أبا إسحاق إبراهيم ، ويقول عنه إنه كان أستاذاً لأبي بشر متى . وقويرى من
الكتب : كتاب تفسير قاطيغورياس مشجر ، كتاب بارير مينياس مشجر ،
كتاب أنالوطيقا الأولى مشجر ، كتاب أنالوطيقا الثانية مشجر ، ويؤخذ عليه
أن كتبه مطرحة مجفوة ، لأن عبارته كانت عطفية غلقة . وينسب إليه
ابن القفطى (ص ٣٧ س ١٥) شرحاً لكتاب سوفسطيقا لارسطو . ويكرر
ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٢) ما قاله الفهرست ، ويضيف إلى ذلك أنه
ارتحل إلى بغداد في خلافة المعتضد . ولم يبق شيء من كتب قويرى .

٣ — يوحنا بن حيلان : لا نعرف عنه إلا الأقوال المتفقة الواردة لدى
ابن القفطى (ص ٢٢٧) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) . وصاحب الفهرست
لا يذكره مطلقاً . وبحسب الأخبار التي أوردناها آنفاً (راجع ص ٦٢ وما بعده)
كان أستاذاً للفارابي ، وقد قرأ له ، بعد أن لم يكن راضياً في البدء ، كل ما كان في
المقدور قراءته من كتب إرسطو المنطقية حتى أنالوطيقا الثانية ، التي كانت
قراءتها ممنوعة . ومات ببغداد في الثلث الأول من القرن الرابع الهجري (العاشر
الميلادي) . وليس من الثابت في أي مكان درس عليه الفارابي : في حران
أو في بغداد .

٤ — أبو يحيى (زكريا) المروزي ^(٢) : لم تقل عنه المصادر إلا الشيء
القليل . وصاحب الفهرست (ص ٢٦٣) يعرف عالماً بهذا الاسم كان
أحدهما رياضياً . أما عن الفيلسوف الذي نحن بصددده والذي يعنيناهنا فيقول
الفهرست إنه كان فاضلاً ، وإن أبا بشر متى بن يونس قرأ عليه . ولكنه كان
سريانياً [أي في لغته] ، وجميع ماله في المنطق وغيره بالسريانية . وكان طبيباً

(١) أميل إلى افتراض أن هذا الاسم الغريب مكتوب دائماً بغير أداة التعريف نشأ عن
تحريف في اللفظ السرياني في يور (قيرس) .

(٢) سبة إلى مدينة مرو . وتبعاً بومشتر كان اسمه زخريا (بارتجول) .

مشهوراً بمدينة السلام . . وقد نقل هذا الكلام عن الفهرست بنصه ابن القفطى (ص ٤٣٥ س ٧ وما بعده) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤ وما يليها) . وإلى جانب هذا يذكر الفهرست (ص ٢٤٩ س ١٤) وابن القفطى (ص ٣٦ س ١٥) أن أبا يحيى شرح أن لو طبقا الثانية ، وهو الكتاب الذى كان لا يشتغل به ممنوعا على المسيحيين ، كما يظهر من كلام الفارابى (راجع ص ٤٤) وتاريخ حياته ليس معروفا على وجه التحقيق .

٥ — أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن اسحق بن ابراهيم بن يزيد بن كزّ نيب الكاتب ، كما يسميه الفهرست (ص ٢٦٣ أعلى) . وكان إبناً وأخاً لرياضيين مشهورين^(١) . وهو يكون مع تلميذى السكندى : أحمد بن الطيب السرخسى وأبى زيد أحمد البلخى ، الجلس الثانى من لفلاسفة المسلمين . ولكن كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ س ٦) يذكره وحده كرئيس مدرسة فى بغداد . وتبعاً للفهرست يعد من بين المتكلمين والفلاسفة الطبيعيين . وكان فى نهاية الفض والمعرفة والاضطلاع بالعلوم الطبيعية القديمة . وكان أبو بشر متى النصرانى المشهور تلميذاً له . وابن القفطى (ص ١٢٩) وابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٤) فى كلامهما عنه إنما ينقلان ما كتبه الفهرست بالحرف الواحد . وينسب إليه أنه ألف كتابين فسفيين صغيرين من بينهما كتاب فى الرد على أبى الحسن ثابت بن قرّة ، وينسب إليه ابن القفطى فى موضع آخر (ص ٣٩ س ٩) شروحا لبعض أجزاء من السماع الطبيعى وينسب إليه خطأ كتاب فى الفلك . هو فى الواقع من تأليف أبيه اسحق .

١٦ — أبو بشر متى بن يونس^(٢) : فى الشهرة كل من سبقوه . حتى أساتذته المذكورين هنا تحت أرقام ٢ و ٤ و ٥ . وتلقى تربيته الأولى كمعظم العلماء النصرانى فى مدرسة مدحقة بأحد الأديرة وربما كان ذلك على يدروفيل

(١) الفهرست ص ٢٦٣ ، ٢٧٣ ، ٢٨٣ ؛ ورجع سوتر برقم ٨٠ و ٩٧ .

(٢) يعتبر سوتر (برقم ١٠٢) خطأ أن متى يوفى ، خلطت بين اسم أبيه السريانى

« يونس » المسكون بغير أداة تعريف ، وبين اللفظ العربى « يونس » على الرجل « ليونانى » .

وبنيامين اللذين أصبحا فيما بعد راهبين ولكنهما كانا يعقوبيين . بينما منبت متى في الوسط النسطوري الذي سنذكره حالا . قال صاحب الفهرست عنه (ص ٢٠٣) : « أبو بشر متى بن يونس — وهو يونان — من أهل دير قتي (١) ، ممن نشأ في أسكول مر (هكذا) ماري (٢) وله تفسير من السرياني إلى العربي . وإليه انتهت رئاسة المنطقيين في عصره . » ويذكر الفهرست من بين الكتب التي ترجمها كتاب تفسير الثلاث مقالات الأواخر من تفسير ثامسطيوس للتحليل الأولى . ويظهر أنها لم تكن قد ترجمت من قبل إلى العربية (الفهرست ص ٢٤٩ س ٥ وما يليه) ، ثم نقل كتاب البرهان الفص ، وكتاب سوفسطيكا الفص ، وكتاب الكون والفساد بتفسير الاسكندر ، وكتاب الشجر الفص ، كذلك نقل كتاب تفسير الاسكندر لكتاب السماء الذي أصلحه من بعد أبو زكريا يحيى بن عدي ، وكتاب نقل اعتبار الحكم وتعقب المواضع لثامسطيوس . وكانت تراجمه كما يقوله «التنبيه» (راجع ص ٦٤) هي التي يعول عليها في منتصف القرن الرابع (العاشر الميلادي) . ويذكر ابن القفطي (٤١ س ١٤ وما يليه) أنه في زمانه أي في

(١) دير قتي وبالسريانية دايرا ديقوتي ، كان قرية لها دير في الجنوب الغربي من بغداد ، بالقرب من الدجلة (بالوت ، معجم البلدان ، طبع فيستقلد ، ليبسك ٣ [سنة ١٨٦٧] ص ٦٨٧ وما بعدها وج ٤ [سنة ١٨٦٩] ص ١٧٨) . راجع التعليق التالي .

(٢) حول مارماري ، رسول العراق وفارس الخراساني ، راجع ر. رايه ، « تاريخ مارماري » أحد رسل الشرق » ، ليبسك سنة ١٨٩٣ *R. Raabe, Die Geschichte des Dominus* *Mari eines Apostels des Orients* . وراجع أيضا بومشترك ص ٢٨ .

وقد تفضل الأستاذ بومشترك ، الذي أدين له بواجر الشكر ، فأرسل إلي ، اجابة عن سؤالني اليه ، تاريخا مفصلا لدير قتي ، أمل أن أتمكن به في موضع آخر . ويكني هنا أن نذكر أن هذا الدير قد أنشأه القديس عبيد حوالي سنة ٤٠٠ م ، وبقي مائة سنة على أقل تقدير ، إذ كان موضعها يجمع اليه كثيرا في القرن الرابع عشر . وقد حطم في خلافة المتوكل في القرن التاسع الميلادي . ولكنه بنى من بعد من جديد ويظهر أن اسم ماري القديس لم يذكر مع الدير إلا منذ هذا الوقت . وأسماء التلاميذ (الاسكولائيين) تذكر بجانب أسماء الرهبان . وكان متى من بين التلاميذ الذين نشأوا هناك ، بعد بنائه من جديد بزم من غير طويل .

القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) لم يكن يوجد نقل عربي حسن لكتاب « الحس والمحسوس » وإنما كان الموجود من ذلك هو شيء علق عن أبي بشر متى بن يونس .

وقد ترك أكبر تلاميذه ، يحيى بن عدى ، تبعاً لما يقوله القفطى (ص ٣٦٣ س ٨) تعاليق عدة عن أبي بشر متى في أمور جرت بينهما في المنطق . ويذكر ابن القفطى أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٧) من بين تلاميذ متى السكبار أبا سليمان المنطقى السجستانى (راجع بعد) .

ويذكر ابن العبرى (١) عن متى أنه كان نسطورياً ، وهذا مفهوم بطبيعته ، لأن نشأته كانت في دير قتي ، وهو دير نسطورى ، وأنه مع ذلك تعلم المنطق أول ما تعلم على يد راهبين يعقوبيين هماروفيل وبنيامين . ولا بد وأن يكون ذلك بعد أن غادر الدير . وينص بن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥ س ٥ وما يليه) على أن متى توفي في بغداد في ١١ رمضان سنة ٣٢٨ (= ٢٢ يونيو سنة ٩٤٠ م) .

٧ — وشهرة أبى نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى (المتوفى في رجب سنة ٣٣٩ هـ = ديسمبر سنة ٩٥٠ أو يناير سنة ٩٥١) تغنى عن الخوض في تاريخ حياته (٢) . وهو يذكر عن نفسه أن أستاذه في الفلسفة كان يوحنا بن حيلان المذكور آنفاً (راجع ص ٦٢ و ص ٧٥) ومن المحتمل أيضاً كل احتمال أن يكون قد تأثر بأبى بشر متى الذى كان معاصراً له . وربما كانت سنة كسنته . والفارابى أشهر الفلاسفة المسلمين بعد الكندي بن أنه فاق الكندي في تأثيره بعد حياته في الأجيال التالية . وإلى عمله يرجع تأثير علم الكلام بمنطق أرسطو تأثراً أكبر كثيراً من تأثير الكندي والمعتزلة

(١) « تاريخ مختصر الدول » طبع صالحى ، بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٢٨٥ س ٨ .

(٢) « اشتينشيسدر » بروكلمن ج ١ ص ٢١٠ إلى ص ٢١٣ ؛ « سكليز » ج ١ ص ٣٥٩

إلى ص ٣٦١ ؛ دائرة المعارف لاسلامية (مادة : الفارابى ، سكاردى ثور) .

في القرن السابق . ومن أجل هذا سمي « المعلم الثاني » (أى بعد أرسطو) ولم يفقه إلا ابن سينا في شهرته كفيلسوف وطبيب . وعلى الرغم من أن الفارابي كان يعرف الكثير من اللغات ، إلا أنه لم يكن مترجماً . وفي مقابل هذا قدم في كتبه التي فاقت المائة^(١) للعالم العربي جزءاً كبيراً من مؤلفات أرسطو وفلسفته في صورة مستساغة مفهومة . وإذا كان حنين ابن اسحق قد استطاع عن طريق مترجماته وملخصاته أن يجعل جالينوس سيد الطب المطلق في العصور الوسطى ، فإن الفارابي قد استطاع أن يقيم سيطرة أرسطو النهائية في ميدان الفلسفة .

وإلى جانب هذا كله كتب الفارابي في نواح عدة مختلفة ككل أصحاب المعارف الواسعة في عصره . فكتب في الأخلاق ، والسياسيات ، والدين والتربية ، والتربية العسكرية ، والرياضيات ، والبصريات ، والطبوعات ، والصناعة ، والموسيقى ، والتاريخ ، وتقسيم العلوم . وقد تعلم الفارابي (كما نص ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٤ س ٦) الطب ؛ ولكنه لم يمارسه (« لم يباشر أعمالها ولا حاول جزئياتها » ، أى الطب ، كما يقول ابن أبي أصيبعة) . وقد أهمل ذكره تماماً في كتابه إحصاء العلوم^(٢) . وهو كتاب يتحدث في الخمسة فصول التي يشتمل عليها ، عن النحو والمنطق والرياضيات والالهيات والطبوعات والأخلاق والقانون . ومع أن الفارابي كان من بين هؤلاء .

(١) مذكورة في كتاب اشتيفنيدر من ص ٢١٤ إلى ٢٢٠ .

(٢) « إحصاء العلوم » ، طبع منذ تسع سنوات للمرة الأولى في نصه العربي في مجلة سورية صديرة هي مجلة العرفان (صيدا ج ٦ | سنة ١٩٢٠ — سنة ١٩٢١) [ص ١١ — ٢٠ ، ١٣٠ — ١٤٣ ، ٢٤١ — ٢٥٧] راجع بويج « حول إحصاء العلوم للفارابي » في أعمال جامعة القديس يوسف بيروت المجلد التاسع (سنة ١٩٢٣) ص ٤٩ إلى ص ٦٩ ، ل . باور « جندسلانوس ، تقسيم الفلسفة » L. Baur, Gundislanus, De Divisione Philosophiarum (Münster 1903) Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. IV (Belträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittel. IV) الكراسة ٢ — ٣ ، وقد ترجم قديماني في Beiträge XI (Erlangen, 1907) مقدمة الكتاب والفصل الخامس بالطبوعات . عن اللاتينية .

العلماء الذين تجنبوا الخوض فيما كان موضع خلاف من المسائل الدينية ، إلا أنه يبدو كما يقول جولد تسيهر^(١) أنه كان متهما لدى أهل السنة . حتى أنه كان يود أن يبرر اشتغاله بعلوم الأوائل عن طريق أحاديث للنبي ، لأنه كتب كتاباً لم يبق لدينا منه إلا عنوانه (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥) وهو : كلام جمعه من أقاويل النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق .

ولم يترك الفارابي تلاميذ مباشرين كثيرين . ولكن هؤلاء القليلين الذين تركهم كونوا من جانبهم مدرسة ، نشرت تعاليم أستاذها خصوصاً في بلاد فارس ، وكان لكتبه أثر كبير بعد وفاته حتى أنها بقيت تقرأ كثيراً طول عدة قرون في مصر وإسبانيا . وقد حث ابن ميمون صديقه صمويل ابن صيون^(٢) على قراءة كتب الفارابي بقوله : « وعلى العموم فاني أنصح لك ألا تقرأ في المنطق إلا كتب الحكيم أبي نصر الفارابي . لأن كل ما كتبه وخصوصاً كتب مبادئ الموجودات أدق من الدقيق » . ويعتمد ابن سينا كثيراً على كتب الفارابي ، وبها تأثر اتجاهه كل التأثر . ومنذ الفارابي سارت الفلسفة الإسلامية نهائياً في طريق أرسطاطلي وأفلاطوني محدث .

٨ — أبو زكريا يحيى بن عدى (المتوفى سنة ٥٣٦ = ٩٧٥ م) كان تلميذاً كبيراً للفارابي ، وإليه انتهت رئاسة أصحاب المنطق في عصره . ولعله أن يكون قد عد أشهر فيلسوف عربي نصراني . وقد كتب عنه الكثير^(٣) ، حتى أنه

(١) راجع تعليق ٧٣ ص ٢٤ من كتابه المذكور ص ٢٣ تعليق رقم ٣ [راجع في أول الفصل ربع من ترجمة هذا البحث في القسم الخاص « بدين واثراث » من هذا الكتاب] .

(٢) س . مونت ، « امشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ، باريس سنة ١٨٥٧

٣٤٤ أسفل S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1857.

(٣) فهرست ص ٢٤٩ ، ابن القطي ص ٣٦٩ — ص ٣٦٤ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٥ ، ابن العبري ص ٣١٧ ، سوتر رقم ١٢٧ : جرف ، « الكتب العربية لنصرانية » ، ستراشبورج سنة ١٩٠٥ ص ٤٦ إلى ص ٥١ و « الفلسفة ونظرية الله عند يحيى بن عدى » ، مستر سنة ١٩١٠ ، برييه Perier ، يحيى بن عدى ، فيلسوف عربي نصراني من القرن العاشر ، باريس سنة ١٩٢٠ (بالفرنسية) .

لا بد وأن نخوض في الكلام عن حياته ومؤلفاته . كان نصرانياً يعقوبياً من تكريت (على الدجلة في شمال العراق) وقرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، وأصبح من بعد مترجماً ، ومؤلفاً خصباً كل الخصوبة بدرجة غير عادية . وكانت له مكتبة خاصة فهرسها معروف (١) . وتراجمه من السريانية إلى العربية تشمل أولاً المقولات ، والطوبىقا ، والنحليل ، والشعر ، والسوفسطيقا لأرسطوطاليس ؛ وكذلك النواميس ، وطيموس لأفلاطون ؛ والآثر العلوية لثاوفرسطس ؛ وشروحا للأسكندر الافروديسى وأمونيوس (٢) . وكان ابن النديم ، باعتباره كتبياً ، ربما وباعتباره تلميذاً أيضاً ، على صلة وثيقة بيحيى . وقد رأى الكثير من تراجمه ، وبعضها اصلاح لترجمات اسحق بن حنين وغيره من العلماء السابقين ، مكتوبة بخط يده (الفهرست ص ٢٤٦) . وإلى جانب هذا كتب يحيى نفسه حوالى خمسين كتاباً بالعربية في المنطق والأخلاق (٣) .

وإذا ألقينا نظرة على أسبست كتبه هذا لا يدهشنا ما يدل عليه العنوان من الاختلاف عن طابع تلك الفلسفة الارسططالية — الافلاطونية المحدثة ، وهى الفلسفة السائدة لدى جميع الفلاسفة في الشرق الأدنى منذ العصر الاسكندراني المتأخر . ومع ذلك فإن المسعودى في كتاب « التنبيه » (ص ١٢٢ : راجع قبل ص ٦٤) يؤكد لنا أن يحيى بن عدى تخرج في مدرسة محمد بن زكريا الرازى الطيب ، وهى مدرسة فيثاغورية محدثة ، وعنه أخذ مذهبه . ولما كان المسعودى على صلة وثيقة بيحيى ، ومن عنوا بشتى المسائل

(١) يومشترك وأرسطو عند السريان» ج ١ (ايبسك سنة ١٩٢٠) ص ٥٥ .

(٢) راجع حراف «الفلسفة ونظرية الله عند يحيى بن عدى» ص ٢ إلى ص ٣ .

(٣) ثبت . موجود ، تبعاً للأعلى ، في كتابه « تهذيب لأخلاق » لدى طبعه عرض للمرة سنة ١٩١٣ . وهذا بطورع الدادر أعطانيه صديق توفيق أفندي سكاروس سكرتير در مكتب المصرية . راجع الثبت أيضاً في كتاب يريه وحكمه على كتاب لأخلاق ص ١١٩ وما بعدها ، ثم تكانش ص ١٢٢ .

الدينية والفلسفية ، فيجب علينا ألا نرفض توكيده بسهولة . ورأى المسعودي يجد له ما يؤيده في أن أبا سليمان السجستاني المنطقي السالف الذكر ، وكان صديقاً وتلميذاً ليحيى ، تعجب (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٩ س ١٠ وما يليه) من أن أستاذه كان يقدر الفلسفة الهندية ويحبها كل الاحلال . قال أبو سليمان ما نصه : « قل لي ابن عدى إن الهند لهم علوم جديدة من علوم الفلسفة ، وأنه وقع إليه أن العلم من كم وصل إلى اليونانيين . . . ولست أدري من أين وقع له ذلك » . والمسعودي يقول عن الرازي الطبيب في موضع آخر (« التنبية » ص ١٦٢ س ١٣ وما بعده) إن الرازي كتب سنة ٣١٠ هـ (= ٩٢٢ م) — أى قبل وفاته بثلاث سنوات (١) — كتاباً في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيشاغورية ، لم يذكرها فهرست كتب الرازي الباقي لدينا حتى الآن . وقد شرح دى بور في اختصار ووضوح (ص ٦٩ إلى ص ٧٦) (٢) ماذا كان يفهم حينئذ من الفلسفة الفيشاغورية ، وكيف كانت آراء الرازي عنها في ردوده . ولعل الرازي قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه الفلسفي عن تلميذه الكندي هو أبو زيد أحمد البلخي (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ م) ، وكان من شرقي فارس . وقام بالكثير من الرحلات ، حتى قيل عنه إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيشاغورية محدثة كما يمكن استخلاص ذلك على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً (٣) . فلعل البلخي كان إذن

(١) المرة الأولى عرفنا حديثاً تاريخ وفاة الرازي بدقة (« شعبان سنة ٣١٣ هـ = ١٢٥ أكتوبر سنة ٩٢٥ م ») من ترجمة روسكا نفرت مأخوذة من مخطوط عربي بيدن في مقاله عن « أبيرون كمدبر لحياة الرازي وكتبه » الذي ظهر في مجلة إيريس (بروكس سنة ١٩٢٢) لمجلد الخامس من ص ١٦ إلى ص ٥٠ .

(٢) [من ص ٨٤ إلى ص ٩٤ من الترجمة العربية للإستاذ محمد عبد الهادي أبي ريد سنة ١٩٣٨] .

(٣) كتاب « في البدء والتاريخ » الذي كان ينسب إليه ليس له في الواقع ، كما صرح بذلك مترجمه كتيان هيوار (دائرة المعارف الإسلامية ج ١ مادة : « بلخي ») . راجع أيضاً هيوار كتاب « البدء والتاريخ » . باريس سنة ١٨٩٩ وما يليها *Huart, Le livre de la création et de l'histoire* ؟ وكذلك كتاب كارا دي فو عن « لابن سينا » ، باريس سنة ١٩٠٠ من ص ٧٨ إلى ص ٩٠ ، ثم ياقوت ج ١ ص ١٤١ وما بعدها .

المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيشاغورية الحديثة . غير أنا لا نعرف كيف أثر هذا الأخير فى يحيى بن عدى . لأننا لا نعلم شيئاً عن اتصال هذين العالمين اتصالاً شخصياً . والرازى لم يقم ببغداد إلا مدة قصيرة ، وقضى العشرات الأخيرة من سنى حياته فى الرى (اليوم طهران) ، مدينة آبائه ، ومن أجل هذا فمن الممكن أن يكون يحيى بن عدى قد استقى من مؤلفات الرازى ، وأنه أبدى آراءه الفيشاغورية إلى تلاميذه شغوباً لحسب ، لأن كتبه التى ألفها ، كما لاحظنا من قبل ، مطبوعة بطابع المذهب الارسططالى فى صورته النقية تقريباً . وهذا أيضاً رأى برّيه فى دراسته العميقة لكتاب يحيى بن عدى (الكتاب المذكور ، ص ٢١٧ وما يليها) .

وهنا فى منتصف القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ينتهى حديث الروايات التى أوردتها المؤرخون للعلوم الاسلامية عن استمرار مدرسة الاسكندرية الفلسفية المباشرة فى العهد الاسلامى وتحت حكم الاسلام ولم يكن اتفاقاً أن كانت معلوماتنا عن هذه الفترة كأحسن ما تكون . ثم أنه على يد الفارابى نمت الفلسفة الاسلامية الارسططالية نمواً كاملاً ، ووضع تلميذه يحيى بن عدى الأساس لفلسفة مسيحية فى الشرق ، كانت فى تطورها وعمرها متأخرة كل التأخر عن أختها فى الغرب ، (جراف) . وقد انتفع النصارى كثيراً بالفلسفة الارسططالية فى تكوين فكرة الألوهية فى دينهم . ومن هنا نشأت حركة بلغت نهاية معلومة ، قد امتدت من يحيى النحوى وسارت خلال اللاهوت الميريانى النصرانى ، منذ القرن السادس حتى القرن العاشر . وعند المسلمين استخدم المعتزلة الفلسفة لنفس الغرض . وكان الممثل الوحيد لهذا الاتجاه بين الفلاسفة الكندى . بينما عمل الفارابى على أن ينأى بنفسه عن الخلافات الدينية ، وكذلك فعل ابن سينا من بعد^(١) . وفى نفس القرن

(١) المرجع فى مادة « فلسفة » (ملاكس هورتن) ومادة « منطق » (لغاتى دن برج) فى دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ وج ٣ . وكذلك فى كتاب جى بى : « كتاب فى »

قام في وجه الفلاسفة والمعتزلة خصم خطير هو مدرسة لأشعري (المتوفى سنة ٥٣٤ هـ = سنة ٩٣٥ م) المتكلم المشهور . فقد استطاعت هذه المدرسة أن تستخدم منطق الفلاسفة وعلومهم في الدفاع عن السنة وتأيدها . وقد استمرت الحركة الفلسفية الصرفة في بغداد بعد الفارابي وتلاميذه . إلا أنها لم تجد لها بعد المسعودي وابن النديم مؤرخين مهمين كهؤلاء . حتى أنه ليس في مقدورنا أن نتتبع سيرها حتى القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) إلا في سلسلة من التراجم الشخصية المفردة . وهما نحن أولاء نقوم بهذا الآن . فيلاحظ أولاً أنه بقي علينا أن نذكر بعض معاصري يحيى بن عدي وتلاميذه :

٩ — أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي العالم المسلم الذي أوردنا ذكره كثيراً (توفي سنة ٥٤٦ هـ = سنة ٩٥٧ م) : ظله المؤرخون : فالفهرست (ص ١٥٤) لا يتحدث عنه إلا في قرابة خمسة أسطر ، وياقوت (ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩) كرس له صفحتين فحسب ، دون أن يعطى تفصيل عن تاريخ حياته . وقد قال كثير مير^(١) بحق إنه كان أجدر بالمؤرخين والجغرافيين العرب المتأخرين أن يتخذوا المسعودي دليلاً لهم في تاريخ الأديان والعلوم ، من أن يتخذوا هؤلاء المؤرخين الرواة العديدين الجملة العاجزين عن التمهيص والنقد ، الذين استقوا منهم موادهم التاريخية والأخبارية أغلب ما استقوا . ومن الأخبار الواردة في كتبه هو نستخلص أن المسعودي قد ارتحل إلى بلاد عديدة من مصر إلى بلاد الهند ، ومن بحر الخزر حتى مدغشقر . وفي كل مكان يدرس أخلاق الشعوب التي زارها ، وآراءهم ، ومذاهبهم ، يحدوه إلى ذلك حب الاستطلاع على . وعدم تعصبه لرأى من الآراء

= ارجع عن لاسلام ، ص ٣٤٨ إلى ص ٣٥٦ . O. Pflaumüller, *Handbuch der Islam.*

Literatur, Berlin 1923 . وارجع أيضاً أوليري من ص ١٢٣ إلى ص ١٨٠ .

(١) نعلق على حياة المسعودي وكتبه ، في المجلة لاسبوية سنة ١٨٩٣ ، السلسلة اثناثة

أو مذهب من المذاهب معروف مشهور ، ثم جمعه على اتصال بالعلماء من كل مذهب أو نخلة (١) . ولسنا نعرف شيئاً عن نشأته لفلسفية . ولكنه كان على صلة دائمة بفلاسفة مدرسة بغداد . إلا أنه لم يبق من كتبه العشرين تقريباً . وبالألسف إلا كتاب « التنبيه والاشراف » المذكور هنا كثيراً ، وكتبه الكبير « مروج الذهب » وجزء من كتابه « أخبار الزمان » ، وهى كتب مملوءة بالأخبار التاريخية ، والجغرافية ، وبأخبار الملل والنحل . وضياح كتبه الأخرى خسارة بالنسبة لتاريخ العلوم فى ابتدائها عند العرب لا يمكن تعويضها .

١٠ — ولم يكن حظ أبى الفرج محمد بن اسحق الملقب بابن أبى يعقوب النديم أحسن من حظ المسعودى . كان عالماً مشهوراً انتهى من تأليف كتابه « الفهرست » فى سنة ٣٧٧ هـ = سنة ٩٨٧ م . لم يذكره ياقوت (ج ٤ ص ١٠٨) إلا فى خمسة أسطر ، وهو الذى ترك لنا أخباراً قيمة عن مئات العلماء ، كان كتبها مسلماً شيعياً ، وكان كما يقول هو عن نفسه على صلة بكثير من علماء عصره . فالملح على مكاتبتهم وكتبهم ، وجرت بينهم وبينه محادثات فلسفية . فهو يذكر مثلاً ابن الخمار وعلى بن عيسى من بين هؤلاء الذين كان يعنى بمناظرتهم . ولسنا نعلم أى دور لعبه فى الوسط العلمى البغدادى ؛ ولكنه نستطيع أن نتصور أن حانوت هذا المكتبة الذى قرأ كثيراً كثرة غير عادية ، كان له قدرة كبيرة على اجتذاب العلماء إليه . كما يستطيع المرء أن يلاحظ ذلك حتى فى أيامنا هذه فى كثير من حوانيت المكتبيين الساذجة فى الشرق .

١١ — وكان أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى المنطقى (المتوفى بعد سنة ٣٩١ هـ - سنة ١٠٠١ م) ثالث فيلسوف مسلم فى القرن الرابع (العاشر الميلادى) إلى جانب الاثنين المذكورين تحت رقمى ٩ و ١٠ .

(١) راجع أقواله عن العلماء اليهود فى عصره : سميدي وداود القومسى وغيرهما .
(التنبيه ص ١١٣ وما بعدها ؛ الترجمة الفرنسية ص ١٥٩) . وراجع أيضاً بروكس ج ١ من ص ١٤٣ إلى ص ١٤٥ .

ترك تاريخاً للعلماء هو كتاب « صيوان الحكمة » مع تنمة وإتمام . وقد فقد أصل هذا الكتاب ويا للأسف^(١) ولكن توجد منه مقتطفات أخذها ظهير الدين البيهقي العالم الفارسي (المتوفى سنة ٥٧٠ هـ - ١١٧٥ م) موجودة منها أجزاء في مكاتب استامبول وأكسفورد وبرلين . ولما كان مارتن بليسنتر على وشك إخراج بحث كبير عن أبي سليمان ومدرسته ، فأرى أن أحيل إليه . لأن هذا الفيلسوف لم يكتب عنه المؤرخون إلا الشيء القليل (الفهرست ص ٢٦٤ مخطوطة ظهير الدين ورقة ٤٤ ب ، ص ١٤٥ ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢١ وما يليها) اللهم إلا ابن القفطي (ص ١٨٢ وما بعدها) فإنه كتب عنه في شيء من التفصيل . فيذكر أن عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه كان يكرمه ويفخمه . وكان عضد الدولة سيد بغداد الحقيقي منذ سنة ٣٦٧ حتى ٣٧٢ (سنة ٩٧٨ إلى سنة ٩٨٣) بدلا من الخليفة الذي لم يكن له حينئذ حول ولا قوة . ولو أنه لا يذكر صراحة أن أبا سليمان كان رئيس منطقة بغداد إلا أنه كانت له هذه المسكنة في الواقع ، لأن علماء عصره كانوا يجتمعون حوله لمناظراته . ويقول ابن القفطي أيضاً (ص ٢٨٢ س ١٨) إن « منزله [كان] مقبلا لأهل العلوم القديمة » . وقد جمع أبو حيان التوحيدي المذكور من بعد تحت رقم ١٥ في كتابه « المقابسات » أحاديث مجالس هذا الفيلسوف . وكما يرى دي بور (من ص ١١٤ إلى ص ١١٦)^(٢) لا تنكشف هذه الأحاديث عن منطق الفارابي الدقيق . وإنما هي تدور حول تلاعب عقلي بالالفاظ . فثلا يذكر فيها أن المعرفة الفلسفية غاية النفس الانسانية ، والايمان الديني حياة النفس وسيلها إلى غايتها .

وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٤٠) هو المصدر الوحيد الذي يذكر اسم

(١) يسمى ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢٣) هذا الكتاب « تاليف حكيمة » . وفي الهند هزم على طبع هذا الكتاب المفقود بحسب المخطوطات التي وجدت حديثا .

(٢) [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] .

تلميذ لأبي سليمان هو محمد بن عبدون الفيلسوف الطبيب الأندلسي المغربي الذي أقام في الشرق ١٣ سنة للدرس .

١٢ — عيسى بن علي ، الابن الثاني لعلي بن عيسى بن داود بن الجراح (توفي سنة ٣٩١ هـ = سنة ١٠٠١ م) الوزير المشهور . كان مسلماً طبعاً ، وتلميذاً وصديقاً ليحيى بن عدى ؛ وتعلم المنطق والحديث . وليس لدينا عنه في كتب التاريخ إلا معلومات يسيرة^(١) . وقد رأى ابن الففطى (ص ٣٩ س ١٧) بعد قرنين من وفاة عيسى نسخة من السماع الطبيعى شرح يحيى النحوى ، وهى فى عشرة مجلدات كبار وعابها حواشى لعيسى بن علي .

١٣ — أبو الخير الحسن بن سوار بن بابا بن بهرام المعروف بابن الخمار^(٢) أحد تلاميذ يحيى بن عدى الصغار ، لأنه ولد سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٣ م . كان فى الأصل نصرانياً كما يمكن افتراض ذلك من لقبه (والخمار ، أى ابن بائع الخمر) وتاريخ وفاته غير معروف . وكان فيلسوفاً وطبيباً ويقال أنه ترجم كتب إيلينوس^(٣) (الاسكندراني المنطقية ، والأخلاق والآثار العلوية وغيرها من كتب إرسطو من السريانية إلى العربية ، وخص كتبها فلسفية أخرى وشرحها . وقد ألف هو نفسه كتباً فلسفية وطبيعية وطبية ، لم يبق منها شيء . وقد أوردنا من قبل (ص ٤٦) حكمه القاسى على جوامع جالينوس الاسكندرانية . ويقول ظهير الدين^(٤) عن حياته إنه دعى من بغداد إلى خوارزم فى قصر أميرها — لعله خوارزمشاه المأمون — وبعد أن فتح محمد بن سبكتكين هذه البلاد — أى سنة ٤٠٧ هـ (= سنة ١٠١٧) دعاه

(١) ابن الففطى ص ٢٤٤ . وكذلك بون ، « حياة علي بن عيسى وعصره » H. Bowen, *The Life and Times of 'Alī b. 'Isā "the Great Vizier"*, Cambridge 1928, pp. 47, 78, 397 f.

(٢) الفهرست ص ٢٦٥ ؛ ابن الففطى ص ١٦٤ ؛ ابن أبي أصيبعة ، ج ١ ص ٣٢٢ س ١٢٢ .

(٣) مخطوطة ظهير فى برلين الورقة ٧ ب إلى الورقة ٩ أ ؛ لندن الورقة ٧٣ أ و « مدين بنسخ الموضوع الأخير للدكتور فان آرندونك » .

محمد بن سبكتكين إلى قصره في غزنه (بافغانستان الآن) . وهناك أسلم وهو في سن متقدمة ، بعد أن رأى حلما في المنام . وقد صادف نجاحا كبيرا كطبيب . ومن أجل هذا سمي « بقراط الثاني » . راجع فيما يختص بتلميذه ابن هندو ، ص ٩٥ .

١٤ — أبو علي بن اسحق بن زرعة (من سنة ٣٣١ هـ = سنة ٩٤٢ م إلى سنة ٣٩٨ هـ = سنة ١٠٠٨ م) كان نصرايا يعقوبيا . وكانت سنة كسب ابن الخمار . لا يذكر عنه صراحة أنه كان تلميذ يحيى بن عدى ، إنما يقال عنه إنه كان كثير الصحبة والملازمة له ^(١) . ولكن نظراً إلى الفارق الكبير في السن بينهما لابد وأن تكون علاقته به علاقة التلميذ . وكتبه كلها من نوع كتب المدرسة الارسططالية الافلاطونية المحدثة ببغداد : ترجمات لكتاب الحيوان ، وللسوفسطيقا ، ولبعض شروح ارسطو ، ولكتاب نيقولاوس الدمشقي في فلسفة ارسطوطاليس . وألف كتباً في الفلسفة والطبيعات والمناظرات الدينية ، حاول فيها أن يؤيد حقائق الدين المسيحي ببراهين فلسفية عقلية . وقد طبع سباط أربعة من هذه المقالات منذ زمن قليل اعتماداً على مخطوطات اقتنيت حديثاً ^(٢) . ويورد ظهير الدين (في الكتاب المذكور) بعض أقوال ابن زرعه في الدفاع عن علم المنطق .

١٥ — أبو حيان على بن محمد بن العباس التوحيدى (المتوفى بعد سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م) ، فارسي مسلم معتزلى ، يمكن عده من بين تلاميذ يحيى ابن عدى وأبى سليمان السجستانى . وكان أديباً ونحويّاً وفقيهاً متكلماً أكثر

(١) الفهرست ص ٢٦٤ ؛ ابن الفطحي ص ٢٤٥ ؛ باقوت ج ٥ ص ٤٩٤ إلى ص ٥٠٦ ؛ ظهير ، الورقة ٣٩ ب إلى الورقة ٤٢ ب ؛ سوتر برقم ١٧٩ ؛ ابن أبى أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) يذكر تاريخ حياته هكذا ٣٧١ — ٤٤٨ وهذا غير ممكن .

(٢) « عمرون مقالة فلسفية وجدلية لمؤلفين من العرب النصارى » ، القاهرة سنة ١٩٢٩ رقم ١ — ٤ ص ٦ — ٧٥ .

منه فيسوفاً ، ولم يكن له تلاميذ في الفلسفة . وقد عرض ياقوت (١) حياته بالتفصيل ، وهي حياة جمعت بين شمس العزة وظلال الدلة عند مختلف أمراء فارس والعراق ، والعالمية العظمى من كتبه فقدت ولا تعرف إلا عن طريق المقتطفات منها ، ولكن بقي لنا مع ذلك كتاب مهم هو كتاب «المقاييسات» (٢) وهو يحتوي على ١٠٦ مقابلة أو محاوراة بين العلماء تدور حول التعاريف الفلسفية والطبيعية والمنطق والآليات وموضوعات أخرى . وكما لاحظنا من قبل (ص ٨٦) ليس لهذه المحاورات التي كتب المؤلف بعضها من عنده ، قيمة كبيرة . فهي موضوعة في قالب أدبي ؛ والمُصاح تسودها إلى جانب التلاعب بالألفاظ . ولكن المهم هو الوسط العلمي الذي يدخلنا أبو حيان في——ه : فجماعات من العلماء تجتمع غالباً حول أبي سليمان السجستاني في بيته أو تتقابل « في لوراقين » في سوق أمام باب البصرة في بغداد ، حيث يوجد أكثر من مائة ورّاق يحوانيتهم (٣) . وكانت الجماعة مكونة من أناس مختلفي المشارب ولحن : فكانت تجمع بين المسلمين المخنفي المذاهب ، والنصري ، والصابئة والعلماء الذين رحلوا إلى بغداد : من الأندلس في الغرب ، ومن بخارى في الشرق ومن شيراز في الجنوب . ومن حدود الامبراطورية البيزنطية في الشمال ، لكي يخصصوا العلوم في قلب الامبراطورية الإسلامية . وإلى جانب الفلاسفة نجد الرياضيين والفلسكيين والأطباء والمؤرخين والمتكلمين والشعراء وغيرهم من

(١) ص ٣٨٠ إلى ص ٤٠٧ . وهناك مراجع أكثر مذكورة في مادة « أبو حيان » (رجليوث) في دائرة المعارف الإسلامية الجزء الأول .

(٢) دي بور ص ١١٤ — ص ١١٦ . [من ص ١٥٥ إلى ص ١٥٧ من الترجمة العربية] وقد صيغت بأحمد طابع حجر (في يومئذ سنة ١٣٠٦ هـ — سنة ١٣١٧ هـ) ونفذت من زمن بعيد ، ولكنها طبعت من جديد في القاهرة (سنة ١٩٣٠) ، طبعها حسن السندوبى وقدم لها مقدمة ، وعمل لها فهرس ، [وطبعت له حديثاً لجنة التأليف والترجمة والنشر جزء الأول من كتاب «الامتاع والمؤانسة» سنة ١٩٣٩] .

(٣) ورءا كان هناك أيضاً حانوت ابن النديم (راجع ص ٨٥) . ومنذ زمن قليل كان يوجد حتى لسكنية كهذا .

الأدباء. وإنا لنعرف أيضاً أن أبا سليمان قرأ مرة تراجم لكتب إمبراطوريس (المنحولة) ؛ وأن أبا حيان قرأ معه كتاب النفس لأرسطو ، وأن المؤلف استمع إلى محاضرة الأستاذ الشيخ يحيى بن عدى فى بيت البديعى الشاعر سنة ٣٦١ هـ = سنة ٩٧٢ م .

١٦ — أبو على أحمد بن محمد بن يعقوب المشهور باسم (ابن) مسكويه (توفى سنة ٤٢١ هـ = سنة ١٠٣٠ م) فارسى مسلم . نذكره هنا آخر من نذكر ، لأنه كان قريباً من دائرة فلاسفة بغداد ، ولأنه لم يكن صراحة تلميذاً لواحد منهم^(١) . وقد اشتهر كمؤرخ على الخصوص . ولكنه كان إلى جانب هذا طبيباً وفيلسوفاً ، ومن رجال الصنعة ، وكان كاتباً وأمين مكتبة لكثير من الوزراء ويسرد ابن الففطى (ص ٣٣١ ومايلها) أسماء كتبه الطبية . ويذكر ياقوت من بين ما يذكر عنه أنه كانت بينه وبين أبى حيان التوحيدى مراسلات ، وأنه أعطاه نسخة من شرح أبى القاسم بن عباد على إيساغوجى وقاطيغورياس . وقد ألف مسكويه عدا كتابه المشهور فى التاريخ المسمى « تجارب الأمم » ، وعدا الكتب الطبية المذكورة آنفاً ، عدة مقالات فى الأخلاق لازال أحدها ، وهو « تهذيب الأخلاق » يقرأ كثيراً حتى اليوم . وطبع من جديد (آخر طبعة فى القاهرة سنة ١٣٢٩ = سنة ١٩١١) ويرى دى بور (ص ١١٦)^(٢) أن فلاسفة مسكويه وسط تقريباً بين فلاسفة الكندى وفلاسفة الفارابى .

وفىما يتعق بابن عباد يلاحظ أنه كان فيلسوفاً ، وكان أحياناً فى خدمة رجل الدولة الفيلسوف أبى الحسن محمد بن يوسف العامرى . وكان على صلة بابى سليمان وابن الخمار . إلا أنه لا يمكن أن ينسب نسبة صحيحة تامة إلى دائرة بغداد ، لأنه كان فى سن مبكرة جداً كاتباً للدولة ووزيراً ، وقضى معظم

(١) حياته ومؤلفاته موجودة فى دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ ص ٤٢٩ وما بعدها .

(٢) [ص ١٥٨ من ترجمة لعربية] .

حياته في فارس (دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « ابن عباد » لسترشيتين) .
وهذا تنتمي قائمة تلاميذ يحيى بن عدى ومعاصريه المشهورين وأتباعه
المباشرين . وقبل أن نخوض في الكلام عن التلاميذ الفلاسفة الذين تعلموا
هؤلاء العلماء ، يجب علينا أن نلقى نظرة على مواطن الأطباء التي كانت
منفصلة عن مواطن الفلاسفة ، ولو أن الأطباء بدون استثناء كانوا يعنون
بدراسة الفلسفة ، وكان كثير من الفلاسفة يدرسون الطب . وإن تاريخنا
موجزاً للبيمارستانات في العالم الإسلامي^(١) مأخوذاً عن المصادر العربية
يسهل علينا كثيراً هذه النظرة .

بعد أن أنشأ هارون الرشيد في نهاية القرن الثاني (الثامن الميلادي)
بيمارستاناً في بغداد لا نعرف شيئاً عن مصيره فيما بعد ، مضى قرن بأكماله قبل
أن يسمع المرء عن إنشاء مثل هذه المؤسسة في العاصمة (بغداد) من جديد .
هذا البيمارستان الثاني أنشأه بدر ، مولى الخليفة المعتضد ، وقائد جيشه .
ومن الجدير بالملاحظة أننا لا نعرف شيئاً عن تأسيس بيمارستان في بغداد في
القرن الثالث كله (القرن التاسع الميلادي) وهو القرن الذي دعى فيه أطباء
البيمارستانات المشهورون في جنديسابور إلى قصر الخليفة ، ولعل السبب
في ذلك راجع إلى سر من رأى ، التي أصبحت المقام الثاني للخلفاء .

أما في أول القرن الرابع (العاشر الميلادي) فقد نشطت حركة تأسيس
البيمارستانات . ففي سنة ٣٠٢ هـ (= سنة ٩١٤ م) أنشأ الوزير علي بن عيسى
بيمارستاناً أسندت رياسته إلى أبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ، أحد تلاميذ
حنين المتأخرين . ثم إن سنان بن ثابت بن قرة الصابي جعل الوزير يعنى بإدارة
بيمارستان بدر ، وأنشأ هو نفسه سنة ٣٠٦ هـ = ٩١٨ م بيمارستانين باسم

(١) أحمد عيسى بك ، « تاريخ البيمارستانات في العصر الإسلامي » ، القاهرة سنة ١٩٢٨
وفي أعمال المؤتمر الدولي لطب الماطى الحارة ، القاهرة سنة ١٩٢٩ المجلد الثاني ص ٨٠ إلى
ص ٢١٠ (بالتركية) . وكذلك راجع أ . ميس « النهضة الإسلامية » ص ٣٣٧ إلى ص ٣٥٨

الخليفة لمقتدر . ويظهر أن لوزي قد اشتغل في أكبرهما مدة من الزمان أثناء مقامه بهمداد . وليس بمحتمل أن يكون لرازي هو الذي أنشأه ، لأنه كان قد استقر به لمقام بمدينة الري من قبل . وأنشأ ابن الفرات ، خصم علي بن عيسى السياسي ، في أثناء إحدى وذرته الثلاث بيمارستانا انتهت رياسته بعد موت منشمه (سنة ٣١٦ هـ = سنة ٩٢٤ م) إلى ثابت بن سنان ابن ثابت بن قرة . وأخيراً أنشأ أمير الأمراء التركي [أبو الحسين] قبل موته بقليل (٣٢٩ هـ = سنة ٩٤٠ م) بيمارستانا أسندت رياسته إلى الشيخ الهرم سنان ثابت أيضاً ، ونحن نعرف هذا كله من ابنه ثابت .

وفي سنة ٣٦٨ هـ = ٩٧٨ م أسس عضد الدولة ، أقوى الأمراء في عهده ، بيمارستانا مشهوراً جداً ، أسندت رياسته إلى ما لا يقل عن أربعة وعشرين طبيباً على التوالي . وفي كل هذه البيمارستانات التي ذكرناها كان المرضى من جميع الأجناس والأديان يعالجون مجاناً . وكانت في الآن نفسه معاهد لتعليم الطب وإتمام دراسة الأطباء المبتدئين . وأشهر أطباء البيمارستان العسدي جبرائيل بن عبيد الله ، أحد أبناء أسرة بختيشوع النصرانية المشهورة بالطب (راجع ص ٥٦) ، ثم ابن كشكراي ، تلميذ سنان وكان سرينياً نصرانياً ، ثم نظيف القس ، وكان يونانياً وقسيساً ومترجماً للكتب اليونانية إلى العربية ، ثم هارون بن الصابي الذي يقول عنه ابن القفطي (ص ٣٣٨ س ١٤) إنه كان مقدّم الأطباء وسعورهم^(١) في البيمارستان العسدي ، ثم إبراهيم بن بكس النصراني المشهور ، وكان في الآن نفسه أستاذاً ومترجماً عن السريانية (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٤٤ في أعلى) . وهناك طبيببان آخران هما عبدالرحيم بن المازبان وابن مندوكيه ، وكانا مسلمين فارسيين ، دعاهما

(١) الكلمة سريانية « سعور » معناها رئيس (بروكلس ، « قاموس سرياني » ص ٤٨٨) . ومنه أخذت الكلمة العربية « سعور » التي تطلق خاصة على رئيس الأطباء شصاري (بن ، « قاموس عربي نحوي » ج ٤ ص ١٣٦٤) .

عند الدولة من أصفهان إلى يمحارستانه في بغداد . ومن هذه القائمة وحدها يظهر لنا بوضوح مقدار عدم التعصب في ذلك العصر في المسائل العلمية . ولم يكن قد وجد بعد أطباء يهود في بغداد . وإلا وجدنا أسماءهم بالتأكيد بين أسماء زملائهم . وكان اليهود ارسطان العضدي لا يزال قائماً على قدم وساق حينئذ . زار ابن جبير الرحالة الأندلس المغيري بغداد سنة ٥٨٠هـ = ١١٨٤م (١) ويظهر أنه لم يقع طاعنة للخراب إلا عند غزو المغول لمدينة الخفاء سنة ٦٥٦هـ = ١٢٥٨م . بعد أن أخرج في القرون السالفة طائفة كبيرة من مشاهير الأطباء ، حيث كان لهم موطن ، لتعلم والعمل .

وإلى جانب هذا كله كان بعض الأطباء الخصوصيين يقومون أحياناً بتعليم الطب ، طبعاً إلا أن هذا التعليم كانت تغلب عليه الناحية العملية . وعلى هذا النحو أعطى عني بن سهل الطبري المذكور آنفاً (ص ٦٠) للرازي العظيم دروساً في الطب (ابن القفطي ص ٢٣١ س ١٠ وما يليه ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٠٩ س ٢٠ وما يليه) . وكان أستاذ علي بن العباس الجوسي الفارسي ، مؤلف كتاب الملسكي ، (أي كتاب المدوك) ، تبعاً لما يرويه لابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٦ أسهل أو ص ٢٣٧ في أعني) ، أبا ماهر موسى بن سيار ولسنا نعرف ويا للأسف إلا شيئاً تدفها عن حياة كل من الأستاذ وتلميذه .

ولأن فلانرجع الى مدرسة الفلاسفة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمدرسة لأطباء في شخص الأستاذ الذي سنتحدث عنه الآن :

١٦ — أبو الفرج عبد الله بن الطيب (٢) ، لا يعرف تاريخ حياته على وجه الدقة كان نصرانياً نسطورياً ، وكان في نفس الوقت كاتباً لجائنيق بغداد

(١) رحلات بن جبير ، طبع ريت ، بدم سنة ١٨٥٢ م ص ٢٢٧ .

(٢) ابن القفطي ص ٣٣٩ وما يليها ؛ ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٣٩ س ٢٤١ ،

صهر الدين ورقة ١٧ ب الى ورقة ٢١ ب ، لسكان ج ١ ص ٤٨٦ الى ص ٤٨٨ ، بروكان ج ٢ ص ٤٨٢ .

وطيبيا وأستاذاً للطب في اليمارستان العسدي ، وكان في الفلسفة التي مال إليها أكثر من غيرها ، تلميذاً لابن الخوار . وله قدرة فائقة على العمل . ومع ذلك فانه ، كما يذكر تلميذه ابن بطلان ، ظل عشرين سنة يعمل شرحاً ضحياً لكتاب الإلهيات لأرسطو . ثم شرح أيضاً كل الأورغانون والخطابة والشعر والسوفسطيقا والحيوان وإيساغوجي لفورفورئوس ، حتى أن الشهرستاني^(١) يسميه بحق « أبا الفرج المفسر » . أما في الطب فإن له تفسير كتاب أبيديميا لابقراط ، وكتاب الفصول لابقراط وكتب أخرى لأبقراط أيضاً ، ثم تفسير الستة عشر كتاباً لجالينوس ، وقد عمل لها مختصراً كذلك . وإلى جانب هذا شرح « ثمار مسائل » ، حين بن اسحق ، وألف هو نفسه كتباً فلسفية ، وطيبة ، ولاهوتية ، ومقالات جدلية دافع فيها عن الدين المسيحي . وكان على اتصال بأشهر معاصريه عن طريق المكاتبات ، ومن بينهم ابن سينا وابن الهيثم الرياضي الطبيعي العظيم ، الذي كان يعيش في القاهرة آنذاك . ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٤٠ في أسفل) من بين تلامذته عشرة أهمهم ابن بطلان (وسنحدث عنه بعد قليل) . ويذكر المؤلف نفسه أيضاً أسماء عشرة أطباء كانوا معاصرين وأصدقاء لعبد الله في بغداد ، من بينهم علي بن عيسى ، أشهر طبيب للعيون أنجبته العصور الوسطى كلها^(٢) .

وبعبد الله بن الطبيب تتم سلسلة كبار أساتذة مدرسة بغداد . ولا يبقى أمامنا إلا بعض تلاميذ الرجال المذكورين سابقاً وكانوا أطباء وفلاسفة وتخرج على أيديهم تلاميذ أيضاً .

ولنذكر أول هؤلاء وهو أبو الحسن المختار بن الحسن النصراني ، المعروف باسم ابن بطلان (توفي حوالي سنة ٤٦٠ هـ = ١٠٦٨)^(٣) . وكان

(١) كتاب الملل والنحل ، طبع بولاق سنة ١٢٦٣ هـ ج ٢ ص ٤٩ أسفل ، ترجمة هاربروكر ، طبع سنة ١٨٥١ م ٢ ص ٢١٣ في أعلى .

(٢) هرشبرج ومنثوخ ، علي ابن عيسى ، ليهتسك سنة ١٩٠٤ . Hirschberg und Miltwoch, 'Ali ibn 'Isa Erinnerungsbuch für Augenärzte..

(٣) راجع فيما يختص به مادة « ابن بطلان » في دائرة المعارف الإسلامية ج ٢ .

كما ذكرنا آنفاً أكبر تلاميذ ابن الطيب ، ضليعاً في الفلسفة والطب . وله مناظرة^(١) مشهورة مع معاصره القاهري ابن رضوان الطبيب المصري المسلم في مسألة تعليم الطب . ومن بين كتبه الطبية ترجم أكبر كتبه « تقويم الصحة » إلى اللاتينية والألمانية « *Schachtaffeln der Gesundheit* Strassburg 1531-32) وطُبعت له بالعربية والفرنسية رسالة نقدية صغيرة اسمها « دعوة الأطباء »^(٢).

ولنذكر أيضاً من تلاميذ ابن الخمار: أبا الفرج علي بن الحسين بن هندو (المتوفى سنة ٤١٠ هـ = سنة ١٠١٨ م) . كان فارسياً مسلماً ولعله انحدر من أصلاب هندية . وكان طبيباً وفيلسوف وشاعراً ، قضى معظم حياته لا في بغداد ولكن في قصور الأمراء الفرس ككاتب فيها^(٣) . وقد ترك كتباً كثيرة من أهمها مفتاح الطب ، ثم « المقالة المشوقة في المدخل إلى علم الفلسفة » أبو سهل عيسى بن يحيى المسيحي : ولد في شمال فارس وتوفي وعمره ٤٠ سنة سنة ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ م . فحسب . ولكنه مع ذلك بلغ شهرة واسعة في سن مبكرة^(٤) . وكان كما يقول ظهير الدين « حكيماً استولى عليه الطب » . وقد أتقن اللغة العربية الفصيحة أكثر من أي عالم مسيحي آخر قبله أو بعده ، بحسب رأي الأدباء المسلمين فيه . ويقال إن ابن سينا تتلمذ عليه ، وكان

(١) [طبع هذه المناظرة حديثاً الأستاذان يوسف شاخنت ، وما يرهوف صاحب هذا البحث ، عدوان : خمس رسائل لابن بطالان البغدادي ولابن رضوان المصري ، وتراجم المؤلفين ، صدمهما ونقلها إلى اللغة الإنجليزية وزاد عليها مقدمة وتعليق ، يوسف شاخنت وماكس يرهوف ، مطبوعات كلية الآداب ، القاهرة سنة ١٩٣٧] .

(٢) « دعوة لأطباء » ، طبع ب زول ، الاسكندرية سنة ١٩٠١ ثم محمود صدق بك ، « مآدبة لأطباء » ، طبع بالمهارة سنة ١٩٢٨ (بالفرنسية) .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٣ ؛ ياقوت ج ٥ ص ١٦٨ إلى ص ١٧٣ ؛ ظهير الدين ، ورقة ٥٠ س ١٥٢ ورقة ١ .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٢٧ إلى ص ٣٢٨ ؛ ظهير ورقة ٥٢ ب إلى ورقة ٥٣ أ ؛ بروكلمن ج ١ ص ٢٣٨ .

كتبه « المائة في الطب » منتشرأ جداً ، ولا يزال موجوداً حتى اليوم في مكاتب كثيرة في الشرق والغرب .

أبو الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسين ^(١) : مسلم توفي سنة ٤٦٥ هـ = ١١٠٢ م وكان من بين أطباء البيمارستان العضدي حيث كان يلقي دروساً هناك . ولكنه كان أيضاً فيلسوفاً ، وقد ترك كتباً طبية وفلسفية . ومن بين كتبه الطبية كتاب « المختار في الطب » وهو أشهرها . ولا يزال موجوداً حتى اليوم في نسخ مخطوطة عديدة .

وأحسن تلاميذه يحيى بن عيسى بن علي بن جرّلة (أو ابن جرّلة) المتوفى سنة ٤٩٣ هـ = سنة ١١٠٠ ^(٢) . كان طبيباً وفيلسوفاً وأديباً . وكلام ابن القفطي عن دراسة ابن جرّلة كلام شيق (راجع ص ٣٦٥ س ١٥ وما بعده) هذا نصه : « كان رجلاً نصرانياً ، طبيباً ببغداد ، قد قرأ الطب على نصارى الكرخ ^(٣) الذين كانوا في زمانه ؛ وأراد قراءة المنطق فهم يكن في النصارى المذكورين في ذلك الوقت من يقرء بهذا الشأن . وذكر له أبو علي ابن الوليد ، شيوخ المعتزلة في ذلك الاوان ، ووصف بأنه عالم بعلم الكلام ومعرفة الالفاظ المنطقية ، فلأزمه لقراءة المنطق ، فلم يزل ابن الوليد يدعوهُ إلى الاسلام . ويشرح له الدلالات الواضحة ، ويبين له البراهين حتى استجاب وأسلم » . ولما كان مسلماً استخذه قاضي قضاء بغداد في كتابة السجلات بين يديه — مما يدل على إتقانه التمهيد لغته العربية — وبقي مع ذلك

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٥٤ إلى ص ٢٥٥ ، ص ٢٧٨ ؛ بروكلمان ج ١ ص ٤٨٥ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٥٥ ؛ ابن القفطي ص ٨٢٥ وما بعدها ؛ السكندر ج ١ ص ٤٩٣ إلى ص ٤٩٧ ؛ دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ .

(٣) ضاحية كبيرة في جنوب بغداد القديمة وكانت أغلبية سكانها من النصارى . راجع مادة « الكرخ » في دائرة المعارف الاسلامية (تمهيد م . شترك) وكتاب لوسترنج ، « بغداد في أيام الخلافة العباسية » ، لندن سنة ١٩٢٤ م ص ٦٤ إلى ص ٨٤ G. Le Strange, Baghdad during the Abbasia Caliphate .

يشتغل بالطب . وهناك كتابان من بين كتبه ألفهما للخليفة المقتدى وكانا يقرآن كثيراً ولا يزالان منتشرين حتى اليوم في مخطوطات عديدة ، خصوصاً في الشرق (بروكلمن ج ١ ص ٤٨٥) وهما كتاب « المنهاج » الذي أصاحه ابن البيطار فيما بعد ، وكتاب « تقويم الأبدان مجدول » (١) .

وبه نود أن نختم ما قلناه من عرض حتى الآن ، بعد أن وصلنا إلى الزمن الذي لم يعد يوجد فيه في بغداد أستاذ مسيحي للمنطق ، ولا فيلسوف إسلامي . ذلك أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة ، وإنما كانوا رجال دين ذوي نزعة عقلية ومتكلمين ، لم يستخدموا المنطق إلا للدفاع عن الدين . وكان أساتذة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم في استخفاف (٢) . أما أنهم لا يستحقون أيضاً نقب أحرار في الفكر ، كما هو رأى جولدتسيهر (٣) ، فيدل عليه قصه اسلام ابن جتولة (٤) . وينذكر ظهير والشهوبستاني ، الذي كتب كتابه القيم عن الملل والنحل ، سنة ٥٢١ هـ = سنة ١١٢٧ م (راجع ص ٩٤ تعليق رقم ١) طائفة كبيرة من الفلاسفة البغداديين الذين اشتغلوا بالطب أيضاً ،

(١) لذكر هذا تاريخ طعة هذا الكتاب التي لم تتم لأنه تاريخ غير معروف في أوروبا إلا قليلاً : أمر رشيد باشا ، مثل الأمير العربي ابن رشيد ، بطبع هذا الكتاب سنة ١٣٣٣ هـ = سنة ١٩١٥ م بدمشق في صورة جميلة . ولكن لما سقط الأمير لم تكن لديه الوسيلة لاتمام هذا العمل أهم يتمه . ثم إنه لما ألفت القتال على دمشق سنة ١٩٢٥ احتوت المخطوطة .

(٢) ذكر ابن القفطي (ص ٤٠ س ١١ وميليه) أن يحيى امتنع عن مناظرة المتكلمين في مجلس بعض الوزراء ، فسأله الوزير عن السبب فقال يحيى : « ثم لا يفهمون قواعد عبارتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم وأخاف أن يجري لي معهم ما جرى للجبائي (المتوفى سنة ٣٠٣ هـ = سنة ٩١٥ م) في كتاب « التصحيح » ، فإنه قضى كلام أرسطوطاليس ، ورد عليه بتقدير متخيل له من فهمه ولم يكن عادماً بالقواعد المنطقية ، فلقد الرد عليه وهو يظن أنه قد أتى بشيء ولو عمها لم يتعرض لذلك الرد » .

(٣) « محاضرات في الاسلام » الطبعة الثانية سنة ١٩٢٥ م ص ١١٤ *Vorlesungen über den Islam.*

(٤) [يقول ابن خلدون في ترجمته إن « سبب اسلامه أنه كان يقرأ على أبي الوليد المعتزلي ويلزمه » . فلم يزل يدعو إلى الاسلام ويذكر له الدلائل الواضحة حتى هداه الله تعالى وحسن اسلامه » (ج ٢ ص ٣٤٥ طبع بولاق سنة ١٢٩٩) . راجع فيما يختص به ابن خلدون في الموضوع المذكور : ودائرة المعارف الاسلامية تحت مادة « ابن جتولة » .

على تفاوت في الدرجة، في القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي). ولكننا لانعرف عنهم جميعاً أى شىء تقريباً. ويظهر أنه لم يكن من بينهم ثمة شخصية مهمة. كذلك لا نستطيع هنا أن نتحدث عن أثر مدرسة بغداد في مدارس أخرى مثل جمعية أخوان الصفاء في البصرة. وأكبر تأثير بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية والطب هو التأثير الذي أحدثه الفارابي، ثم ترجماته حنين وتلامذته وخلفه وثابت لمؤلفات جالينوس، في ابن سينا الفارسي (المتوفى سنة ٤٢٨ هـ = ١٠٣٧ م) الذي كان نموذج الفيلسوف الطبيب والعربي، الكبير في علمه. وقد أحرز شهرة واسعة جداً في الشرق والغرب، واستطاع أن يسود العصور الوسطى إلى جانب أرسطو وجالينوس.

وبعد موته بزمان غير طويل ولد أبو حامد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ (= سنة ١٠٥٨ م) أكبر متكلم في الاسلام. وهو الذي ساهم بأوفر نصيب في كفاح رجال أهل السنة ضد دراسة الفلسفة، وفي يده سلاح من شهرته العظيمة ومنطقه الجلي الواضح. ومن المؤكد أن انحطاط الفلسفة في بغداد منذ القرن الخامس يرجع إلى حد كبير إلى تأثيره. فقرت الفلسفة إلى أقصى الغرب في الأندلس، حيث صادفت في القرن التالي ازدهاراً جليلاً وأثرت في العصر المدرسي الأوربي تأثيراً كبيراً، بفضل شخصيات كبيرة مثل ابن رشد وابن باجة. فكانت عاملاً من عوامل القيام بدور الوسيط في الحضارة وهو الدور الذي قام به الاسلام فيما بين أوروبا وآسيا^(١). وفي استطاعتنا الآن أن نتبين الطريق الواصل من الاسكندرية إلى بغداد وأشبيلية في صورة جلية واضحة.

(١) راجع مقال هينرش بكر في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» عن «الاسلام كجزء من تاريخ الحضارة عام»، المجلد ٧٦ (سنة ١٩٢٢) من ص ١٨ إلى ص ٣٥؛ وقد طبع من جديد في كتابه «دراسات اسلامية» ج ١ من ص ٢٤ إلى ص ٣٩.

و - الخلاصة

معلوم أن دراسة الطب والفلسفة ، خصوصاً دراسة كتب بقراط وجالينوس ومنطق أرسطو ، دخلت من الاسكندرية إلى الإمبراطورية الفارسية الساسانية قبل ظهور الاسلام بزمن طويل ، وأنها رسخت في إمبراطورية الخلفاء في القرن الثامن الميلادي عن طريق الترجمات السريانية والعربية . ولكن لم توجه العناية الكافية حتى الآن إلى تلك المصادر العربية التي تتحدث عن انتقال التعليم مباشرة وخصوصاً في المنطق ، من الاسكندرية ماراً بانطاكية وحران إلى بغداد في الفترة ما بين سنة ٧٢٠ إلى سنة ٩٠٠ بعد الميلاد تقريباً . وهذه الأخبار يرجع غالبيتها إلى الفارابي الذي لا بد وأن يكون قد تلقاها عن أساتذته النصاري . ولكنه لم يعد يعرف أسماء رؤساء المدرسة في الاسكندرية وأنطاكية . ولعل هذا النقص في تاريخ العلم يمكن تلافيه في المستقبل بوساطة الوثائق السريانية .

أما عن الفترة ما بين سنة ٨٥٠ وسنة ١١٠٠ بعد الميلاد تقريباً ، فإن الروايات عن رؤساء المدارس ومشاهير أساتذة الفلسفة والطب خالية من النقص تقريباً . فهي تسير بنا من آخر رئيس للمدرسة في حران ، وهو غير معروف ، مارة بقويبرى وإبراهيم المروزي ويوحنا بن حيتلان وابن كسرئيل وأبي بشرمى والفارابي ويحيى بن عدي وابن الخاروان وزرعة وعبد الله بن الطيب وسعيد بن هبة الله حتى ابن جزلة ، الذي كان معاصراً للغزالي والذي دفع اعتناقه الاسلام ثمناً لتعلمه الفلسفة . والانتقال التدريجي من الفلسفة إلى الطب ، ومن السريان إلى الفرس ، يمكن مشاهدته بوضوح . وبينما كان منصب رئيس الأطباء والفلاسفة ، والذي كان دائماً تقريباً مقصوراً على أطباء الخلفاء ، قد أصبح منذ القرن الثالث منصباً رسمياً يمنحه الحكام ، كان لقب « رئيس الفلاسفة » لقباً خصوصياً يطلق باعتراف المتفلسفة

به لا كبر الحكماء والعلماء . ولم توجد في مدينة بغداد في أيام الخلفاء مدرسة فلسفية تعترف بها الدولة ، كما لم توجد مدرسة من هذا النوع في الاسكندرية في العصر البيزنطي ، بينما كان الخلفاء والوزراء هم الذين أنشأوا مدارس رسمية للأطباء ومعها پیمارستانات . وبازدياد قوة أهل السنة في بغداد في القرن الخامس (الحادى عشر الميلادى) بدأ انحطاط الدراسات الفلسفية التى رحلت منذ ذلك الحين إلى المراكز الصغيرة المستقلة في العالم الاسلامى .

وفي الختام أرى واجباً على أن أشكر عدداً كبيراً من المستشرقين الذين تعاونوا في عملى سواء عن طريق المكاتبات أو عن طريق الاحالات إلى المراجع . وهؤلاء هم السادة الأساتذة فان آرندونك و ف . برتولد ، و ا . بوشميرك ، و ج . فشرلاى ، و ا . متفوخ ، وكارلوفونسونلينيوم . م . يلسنر ، وهلموت رتسر ، وك . شيمت ، وطه حسين ، و ج . فيل . كما أنى مدين بالشكر أيضاً للسادة الأساتذة ب . جوجيه مدير المعهد الفرنسى للآثار الشرقية ، والاب سان پول جيرار مدير مكتبة المعهد ، لما قدموه لى من مساعدة من أجل الانتفاع بكنوز المعهد الفنية . وكذلك أشكر السيد توفيق اسكاروس ، سكرتير دار الكتب المصرية للسبب عينه . ولستكن شكرى الخالص أدين به أولاً وقبل كل شىء لصديقى جوتهلنف بر جشترينر ويوسف شخنت ، اللذين ناقشنى في هذا العمل كله وأصاحبا ترجمتى للنصوص .

التراجم الارسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع^(١)

للاستاذ بول كرويس

في الملاحظة المفصلة الواردة بصحيفة ١٩٨ (من مقال جبريلى عن ابن المقفع) يناقش جبريلى المسألة الآتية : هل الرواية القائلة بأن ابن المقفع ترجم جزءاً من مؤلفات أرسطو إلى جانب ما ترجمه من كتب فارسية أدبية أمشك كليله ودمنة وخداى نامه الخ ، تقوم على أساس صحيح ؟ وبالنظر إلى أن إنتاج ابن المقفع أدبى كله فقد رأى المؤلف من غير المحتمل أن تكون هذه النسبة صحيحة ، دون أن يقدم مع ذلك دليلاً يؤيد ما يذهب إليه ، ودون أن يحاول خاصة أن يفسر وجود ملاحظات قيمة ، في هذا الباب ، لدى المؤلفين المسلمين ، وفيما يلي نص كلامه . « ومن هذا لا نستطيع أن نستخلص أن ابن المقفع كان يعرف اللغة السريانية ، التي بها كانت تكتب غالباً هذه التراجم والمختصرات للنصوص الفلسفية اليونانية . أما جواز وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب كما زعم فنتريش^٢ من قبل ، وكما لم تقتصر التراجم العربية والائيرية في الإشارة إليها إشارة ضمنية ، فهذا فرض يعتبر اليوم غير مؤيد بالوثائق الكافية » . وسنرى أن السبب الذى من أجله نسبت تراجم أرسططالية إلى ابن المقفع رجع إلى خطأ وقع فيه المتأخرون من المؤرخين لاسلاميين . وأول المصادر التي تشير بوضوح إلى تراجم بن المقفع هذه « طبقات

(١) [هذا بحث تعميق على مقال لدى كتيبه الأستاذ فرنسكو جبريلى بعنوان « مؤلفات ابن المقفع » ونشره في « مجلة لرسات اشرقية » مجلد الثالث عشر (سنة ١٩٣٢) ص ١٩٧ إلى ص ٢٤٧ .

وقد نشر هذا بحث في المجلة عينها ، بالمجلد الرابع عشر (سنة ١٩٣٣) ص ١ إلى ص ١٤ بعنوان « حول ابن المقفع » . ويقسم على قسمين : قسم خاص بمسألة التراجم الارسططالية ، وهو الذى نورد ترجمته فيما يلي ؟ وقسم يتعلق بيب برزويه في كتاب كتيبه ودمنة (من ص ١٤ إلى ص ٢٠) .

الأمم» لصاعد الأندلسي حيث يقول مؤلفه (طبعة لويس شيخو ببيروت
سنة ١٩١٢) ص ٤٩ :

« فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة (لدولة العباسية)
عبد الله بن المقفع ، الخطيب الفارسي . كاتب أبي جعفر المنصور^(١) . فانه
ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة ، التي في صورة المنطق . وهي
كتاب قاطيغوريوس وكتاب باري أرمنياس وكتاب أنولوطيقا . وذكر أنه
لم يُترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط . وترجم كذلك المدخل
إلى كتاب المنطق ، المعروف بالاييساغوجي لفرفوريوس الصوري ،
وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة ، قريبة المأخذ . وترجم الكتاب الهندي
المعروف « بكيلة ودمنة » . وهو أول من ترجم من اللغة الفارسية إلى اللغة
العربية . وله تأليف حسان منها رسالة « في الأدب » و « السياسة » ومنها
رسالته المعروفة « بليتيمه » في طاعة السلطان ،^(٢) .

ولم يفعل المتأخرون أكثر من أنهم نقلوا هذه الفقرة بنصها . فابن القفطي
في تاريخ الحكام (طبع لبيروت سنة ١٩٠٣) ص ٢٢٠ يكاد
يورده ، حرفياً تحت اسم « عبد الله بن المقفع »^(٣) . وكذلك فعل ابن أبي
أصيبعة في كتاب عيون الأنباء (طبع ١ . منسوخ ، بالقااهرة سنة ١٨٨٢) ج ١
ص ٣٠٨ تحت اسم : « برزويه » .

فمن أين استقى صاعد إذن هذه الرواية ؟ في الفهرست لابن النديم فصل

(١) كان ابن المقفع ، كما يقول الفهرست (ص ١١٨) في خدمة عبد الله بن علي . وكان
يعمل ضد سياسة منصور ؟ راجع ما يقوله جبريلي في المقال المذكور ص ٢٤٦ وراجع ما سنورده
بعد من تفسير محمل لأقرب صاعد لحقيقة .

(٢) رجع مقال جبريلي فيما يتصل بترجم ابن المقفع عن الفارسية ، وبكتبه التي ألفها
هو . فهو يفصل قول في هذا .

(٣) ولا ينقصه ، لا ملاحظة أن المقولات كانت ترجمت قبل أن يترجمها ابن المقفع .

طويل عن ابن المقفع، تحدث فيه المؤلف عن حياته ومؤلفاته . ولكنه لم يذكر كلمة واحدة عن ترجمته لمؤلفات فلسفية (ص ١١٨ طبعة فيبجل) . ويقول خصوصاً إن ابن المقفع كان أحد المترجمين عن الفارسية . وفي ص ٢٤٤ أيضاً يضعه على قمة تسببت المترجمين من الفارسية إلى العربية .

غير أننا نجد في موضع آخر من الفهرست ملاحظات يبدو لأول وهلة أنها مشابهة لما يقوله صاعد . ففي ص ٢٤٨ س ٢٧ وص ٢٤٩ س ٤ يُذكر ابن المقفع من بين الذين اختصروا قاطيغوريوس وباري أرمينياس (١) ويؤكد هذه الملاحظة ما يقوله الجاحظ في كتب الحيوان (طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٣ هـ) ج ١ ص ٣٨ . وفي الموضع عينه يورد الجاحظ (المتوفى سنة ٢٥٥ هـ) — الذي كان قريباً جداً من هذه الواقعة ، والذي ربما يكون قد عرف معظم المترجمين المتأخرين معرفة شخصية ، — نقلاً تحملياً لمسألة الترجمة وقيمة مترجم عن اليونانية . فيقول مثلاً إن التراجم لا يمكن مطلقاً أن تغني عن النص الأصلي لأن ذلك (وهذه الفكرة تعتبر حديثة جداً) يفترض أن فهم المترجم هو بعينه في درجة فهم الذي يُترجم عنه . قال الجاحظ : « وفي كتاب رحمه الله تعالى ابن البطريق (٢) وابن ناعمة (٣) »

(١) راجع أيضاً مقال اشتينشneider في « نشرة مركزية من المكاتيب » سنة ١٨٩٣ ص ٣٨ مجلد رقم ١٢١ *Centralblatt f. Bibliothekswesen*, Beiheft 121.

(٢) أبو زكريا يحيى بن (ال) بطريق ، مترجم مشهور في أوائل القرن ثلث . راجع *M. Steinschneider, ZDMG, L (1896), p. 281, s. v. Batrik.*

وراجع أيضاً كتب سارتون : « مقدمة لى تاريخ العلوم » ج ١ ص ٥٥٦ وما أورده هناك من أسماء كتّاب

G. Sarton, *Introduction to the History of sciences* (Washington 1927) I, p. 556.

(٣) عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي . اشتهر على الخصوص بترجمته لكتب « الرواية » لمسعود لأرسطو . راجع فهرست ص ٢٤٤ س ٥ ثم مقال اشتينشneider المذكور آنفاً ص ٤٠٠ وكذلك تاريخ الأدب العربي لبروكمان ص ١٠٣ .

وأبو قرة^(١) وابن قهر^(٢) وابن وهيلي^(٣) وابن المقفع مثل ارسطاطاليس ؛

(١) لا أعرف مترجماً بهذا الاسم . فهل المقصود به ثيادورس شقف حران (سنة ٧٤٠ — سنة ٨٢٠) ؟ راجع في هذا بحث جرف عن « كتب ثيادورس أبي قرة العربية »
G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra* (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, XI, Paderborn 1910.
المهرست مترجماً بـ « كتب أبو ثيادورس » (ص ٤٩ ، ص ٦) . ويمكن أن يقرأ
نغاري (المهرست ص ٢٤٤ ص ٩) . راجع أيضاً
Steinschneider, *Centralblatt f. Bibliothekswesen* Beiheft, 12, p. 41.

(٢) أضف أنه لابد وأن يكون قهر هذا هو عبد يشوع بن بهريز ، مطران الموصل ،
لدى يقول المهرست ص ٢٤٤ إنه ترجم عدة كتب منطقية وفلسفية ، يذكر المهرست
منها خاصة قاطيفوريوس وباري أرمينيس . ويقول عنه ابن أبي أصيبعة (ج ١ ، ص ٢٠٥)
إن ترجمته كانت لجبرئيل بن بختيشوع . راجع أيضاً Assemani, *Bibliotheca Orientalis*
III, 1, pp. 173, 279 . وسمه في المهرست (ص ٢٤٤ ص ٧) « حبيب » بدل « عبد
يشوع » . أما اسم أبيه ، « ابن بهريز » ، فقد حذف كثير (راجع تعديلات فيجبل على
المهرست ج ٢ ، ص ١٣ ، ص ١٠٩) ، من ذلك : ابن بهريز ، بن بهريز ، بن بهريز
والمشوهة التي أوردها . جحظ لهذا الاسم : « ابن قهر بن مطران » ، يعني : « ابن
قهر بن مطران » . يمكن تفسيرها بسهولة باعتبارها تحريفاً من لاسمح .
راجع فيما يتعلق باسم بهريز ، كذلك في كتاب « تاريخ الفرس والعرب » ص ٢٢٣
تتبع رقم ٢ . Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber* .

(٣) أمين إلى أن يصحح هذا الاسم هكذا : ثيوفيلي . وهذا الاسم الأخير ذكره
المهرست من بين مترجمين عن اليونانية (ص ٢٤٤ ص ١٠) . ومخطوطات المهرست تظهر
صوراً مشوهة كتبك . نرى عند الجحظ : ثيوفيلي ، ثيوفيلي (١) ، وكذلك المهرست
ص ٢٤٩ ص ٢٧ . ويذكر شينشليس بالموضع السابق الذكر ص ٤٧ تحريقات أخرى .
وسم هذا الرجل السكالي ثيوفيل بن توما الخصى . كان نصرانياً ماروني . ومنجماً للعلمية
المهدى ، ومترجماً من اليونانية إلى السريانية . ويذكر له المهرست ص ٢٤٩ ص ٢٧ على
وجه الخصوص ترجمته لسوطيقا . راجع كتاب بومشترك عن « تاريخ الأدب السرياني »
(طبعة بون سنة ١٩٢٢) ص ٣٤١ A Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*
وراجع أيضاً مقالة ماكس مرمهوف في مجلة « إيريس » المجلد الثامن سنة ١٩٢٦ ص ٧٠٤
وم. ب. ب. : « صوة حديد على حبلين بن إسحق وعصره » .

ومتى كان خالد^(١) مثل أفلاطون . وليس هنا موضع البحث التفصيلي في أقوال الجاحظ الخطيرة هذه^(٢) . ويكفي أن نكون قد أثبتنا أن ابن المقفع قد ذكر باعتباره مترجماً لأرسطو في كتاب ألف في النصف الأول من القرن الثالث .

أليس لشكوك جبريلي إذا ما بررها ؟ بلى . ولكن حن المسألة معقد أشد التعقيد ، ولم يكشف حتى الآن . والفهرست هو الذي ينير لنا محجة الطريق . ولقد ذكرنا من قبل أن ابن النديم في الفصل لذي أفرد (ص ١١٨) لعبد الله بن المقفع لا يذكر كلمة واحدة عن تراجم يونانية . ومسألة مهمة مثل هـ. تيك ما كان ابن النديم ليغفلها ، وخصوصاً لأنه يذكرها في موضع آخر (ص ٢٤٨ ، ص ٢٤٩) فمن المحتمل جداً إذاً أن يكون عدم ذكره له في الفصل الذي كتبه عن عبد الله بن المقفع دليلاً على أنه لا يعتبر أن مترجم أرسطو هو والأديب المشهور شخص واحد^(٣) . هذا إلى أنه في ثبت مترجمي كتب أرسطو (قاصيغورياس وباري أرمينياس) لا يذكر إلا « ابن المقفع » لا « عبد الله بن المقفع » . ومن هنا كان عينا أن نفترض أننا بإزاء شخصين مختلفين ، ولعلهم قريبان ، سمي كل منهما بهذا الاسم الغريب : « المقفع » ، كما سمي أسلافه^(٤) .

(١) لا أعرف من مترجم اسمه خالد قد ترجم كتب أفلاطون . وأحسب أنه ليس لنا أن نفترض أنه خالد بن يزيد الذي تذكر الرواية عنه أنه أمر بترجمة كتب الصنعة عن ابوبكرية والقطبية ، في مصر .

راجع فيما يخص هذا كتاب روسكا عن « أصحاب الصنعة » ، عرب ج ١ مطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩٢٤ . J. Ruska, Arabische Alchimisten, I, Heidelberg, 1924.
أو هل المقصود خالد البرمكي ؟

(٢) آمن أن أستطيع العودة إليها في مناسبة أخرى .
(٣) ليس هذا الفرص ، مؤكداً . وانظر إلى ما يورده فهرست ص ٢٤٢ س ٦ حيث يذكر عبد الله بن المقفع صراحة بمناسبة ترجم اسكتب المطقية و طبية يمكن أن يكون من اسديم لم يغفل عن الحقيقة .

(٤) قرأنا خصوصاً اسم سويرس بن المقفع أحد كتب الكنيسة .

وهذا الفرض يتحقق من ناحية أخرى بسهولة . ففي المخطوطة الحديثة والرديئة ويالأسف ، رقم ٣٣٨ من مكتبة كلية القديس يوسف بيروت والتي وصفها فرلاني منذ سنوات^(١)، ترجمة عربية لـ يساغوجي وقاطيغوريوس وبيري أرمينياس وأنا لوطيقا قدمها محمد بن عبد الله المقفع^(٢) وليس ثمة من شك جدي في أن هذا هو المترجم الذي عنده الفهرست والجاحظ . ومع ذلك فلنستمر قليلاً في شكنا هذا في الاسم قبل البحث في مؤلفاته . من المحتمل جداً أن لا يكون محمد بن عبد الله (بن) المقفع شخصاً آخر غير ابن الكاتب المشهور^(٣) . ونحن نعرف من مصادر أخرى أنه كان لابن المقفع حقاً ابن اسمه محمد . فيذكر الفهرست ص ١٨ س ٢٠ أن كنيته قبل إسلامه هي عمر ثم أبو محمد . أضف إلى ذلك أن ابن خلكان^(٤) يتكلم صراحة عن ابنه محمد . غير أننا لا نعرف شيئاً عن حياته . ويغلب على ظني أن ما يروى من أن عبد الله ابن المقفع كان كاتباً للنصور ، وهي رواية لا يذكرها غير هؤلاء .

Di una presunta versione araba di alcuni scritti di Proflorio e di (١)
Aristotele (Rendiconti della R. Accademia Naz. del Lincei, Classe di Sc. mora.
stor. e filol. , Vol. II (1926), pp. 205—213.

(٢) أ. طر فرلاني : البحث المذكور ص ٢٠٦ : « كتب يساغوجي أي كتاب اسكليات الخمس ، فرفوروريوس صوري وكتاب قاطيغوريوس أي كتاب المقالات لـ لوس لأرسطو . ليس بنفسه فرفوروريوس الصوري وكتاب أناوصيد أي كتاب تحليل الخمس لأرسطو . ليس كلها مترجمة محمد بن عبد الله المقفع » . [أحد هو نص العربي] . ومن الغريب هنا ، محمد ذكر باري أرمينياس مع أنها تذكر صراحة فيما بعد وكذلك ذكر تفسير لـ لكتاب المقولات من فرفوروريوس (ومل هذا خط بيته وبين يساغوجي المذكور من قبل) . ويجب طبعاً أن نقرأ « المقولات » بدل « المقالات » . ويلاحظ أيضاً ترك « بن » قبل « مقفع » ، وهذا بيته يتكرر في سخر المخطوطة .

(٣) وقد قرئ فرلاني أيضاً هذا الفرض (ص ٢١٣) دون أن يحققه . بالتفصيل .
(٤) طبع في تصنفيد تحت رقم ١٨٦ (ج ٢ ص ١٥٧ بأفسر) حيث يتكلم عن قصيدة لمحمد بن المقفع وأن عمها بن محمد بن عبد الله بن المقفع . كذلك يشير ابن خلكان في قصيدة أخرى له تحت رقم ٥١٦ (ج ٢ ص ١٢٢) حيث يكتب في تصنفيد « المقفع » بدل « مقفع » .
قرن كذلك جبريبي ، الفل المذكور ، ص ٢٤٥ تحقيق رقم ٥ .

الذين يعززون إليه ترجمة أرسطو، أقول يغلب على ظني أن هذه الرواية تتعقب في الواقع بابنه محمد لا به هو، وذلك لأنه إذا كان عبد الله بن المقفع كما رجح ذلك جبريل (في المقل المذكور ص ٢٤٧) قد توفي سنة ١٣٩ هـ، فمن المحتمل جداً أن يكون ابنه هو الذي خدم الخليفة المنصور المتوفى سنة ١٥٨ هـ.

ولكن لنرجع الآن إلى ما هو مكتوب في المخطوطة البيروتية، ولنبحث عما إذا كان محتواها يبرر ما في العنوان. ولا مندوحة لي هنا، وبالأسف، عن أن أقصر على الفقرات التي أوردها، فرلاني في بحثه.

يؤمن فرلاني أن ما نحن بصددده ليس ترجمة لكتب أرسطو المذكورة، وإنما هو تلخيص موجز لشرح لها. وهذا يتفق مع ما يورده الفهرست من أن ابن المقفع قد ألخص قطيغوريوس، وباري أرمنياس لحسب. ولم يكن بعد معروفاً لابن النديم أن المسألة ليست مسألة هذه الكتب نفسها، وإنما مسألة شروحها.

ولا نستطيع أن نقول ما هو هذا الشرح الأرسطاطالي الذي عمل في العصور المتأخرة. لأن ما أورده فرلاني من فاتحات الفصول لا يسمح لنا بمقارنة دقيقة. وقد أشار فرلاني نفسه (ص ٢٠٨) في مقدمة شرح المقولات إلى تقارب وتشابه بينهما وبين شرحي يحيى النحوي وسرجيوس الرأس عيني ولكن يتضح من فقراته أن شرح أيس غوجي لفورفوروس قد صنع على صورة شروح المتأخرين من القدماء أعني أولاً (ورقات ٢-١٢) مقدمة عامة في الفلسفة مع حدود الفلسفة وتقسيم العلوم؛ ثم (ورقات ١٢-٢٠) بحث

(١) انظر ص ٢ وتبع جبريل يوجد ما يشبه هذا في «مرآة الزمان» لابن أجوزي (مخطوطات المتحف البريطاني، مطبوع، رقم ٢٣٣٧٧، ص ٢٨٥-٢٨٦، ff. 285 v-286 v). وقد تضمن الاستدراك. ر. ج. فبحث في هذا الموضوع الذي يذكر فيه خطأ أن ابن المقفع «كتب أيضاً، لأبي جعفر» ولكن هذه بروية نشأت عن خطأ ابن أجوزي وهو الذي ينسب إلى ابن المقفع أنه كتب لأمان عبد الله بن عني (نظر جبريل في المقل المذكور) باسم المنصور.

في كليات فورفور يوس الخنس^(١). وإذا كان مكتوباً في نهاية الجزء الأول من المخطوطة (ورقة ٢٠) : « تم كتاب ايساغوجي ، فالأدق طبعاً أن يقال : « تم شرح كتاب ايساغوجي ، وليس من غير الممكن أن يكون شرح ايساغوجي ليحيي النحوي قد كان أساساً لهذا الجزء الأول ، ذلك الشرح المفقود الذي لعب دوراً رئيسياً عند السريان والعرب من بعد ، كما كشف عن ذلك بؤم مشترك^(٢) . غير أننا لا نستطيع وبالأأسف أن نعتقد المقارنة بين هذا الجزء وبين ما نشره بؤم مشترك من شذرات .

أما شروح باري ارمنياس وأنا لوطيقا فستفيضة . إذ يشمل كل شرح مائة ورقة تقريباً من المخطوط . ولا يوجد التوقيع إلا في الورقة ٢٥٥ حيث يذكر اسم المترجم محمد بن عبد الله (بن) المقفع من جديد . وسنتحدث عن هذا فيما بعد .

والمسألة الآن هي : هل ترجمة أو تلخيص شروح الكتب المنطقية الأربعة صحيحة النسبة إلى من نسبت إليه أو هي قد نسبت في زمان متأخر إلى مترجم قديم [هو هنا محمد بن عبد الله (بن) المقفع] ؟ إن فرلاني لا يشك في أن هذه النسبة صحيحة . فن الغريب حقاً أن يلجأ منتحل متأخر إلى رجل مجهول كل الجمل مثل محمد بن عبد الله بن المقفع فينسب إليه تأليف ما أنشأه بدل أن ينسبه إلى مترجم مشهور أو حتى ، اعتماداً على موضع القهرست الغامض المعنى ، إلى ابن المقفع الأديب المشهور . ونستطيع كذلك أن نسوق الدليل مستندياً إلى أسباب تنصل بالنص ذاته ، أي اعتماداً على النقد الداخلي .

فتلاحظ أولاً أن الكتب التي عني بها المترجم في مخطوطتنا هي ايساغوجي لفورفور يوس والكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون لأرسطو

(١) يقدم لنا فرلاني ص ٢٠٧ فائحات ما قاله عن الجنس والعرض العام .

A. Baumstark, *Aristoteles bei den Syrern vom v. bis VIII. Jahrhundert* (٢)

(I (Leipzig 1900), p. 156 ff. (أرسطو عند السريان من القرن الخامس حتى القرن الثامن

م ١ ، طبعة لينيك سنة ١٩٠٠ من ١٥٦ وما يليها) .

ولا يتضح من ملاحظات فرلاني الضئيلة أن المخطوطة تحوى شرح كل أنولوجيا. ومش هذا الاختيار لم يقع عرضاً وانفاقاً. فانا نعرف من بحوث مايرهوف^(١) أن المدارس الملحقة بالأديرة السريانية لم تكن تعنى بغير هذه الكتب قراءة وشرحاً. وأن ذلك راجع في غالب الظن إلى تقاليد اسكندرانية متأخرة. والسبب في هذا يعود أولاً وبالذات إلى اعتبارات دينية كما يظهر مما يذكره المصدر (الفرابي) الذي اعتمد عليه مايرهوف وهو أن دراسة أرسطو في الاسكندرية قد قصرت على هذه الكتب بقرار من أحد المجامع الدينية. ولم تسكن هذه السنة قد قضى عليها بعد حق في عصر الفرابي نفسه. وقد ظل أرسطو عند السريان كما كان عند العصور الوسطى اللاتينية رجل منطق لحسب. والمسلمون هم الذين استباحوا وحدهم هذا الحى فأقبلوا على كل ما كتبه أرسطو (اللهم إلا في السياسة).

وهذه الحقيقة تتفق تماماً مع هذه العبارة لمكتوبه في الورقة رقم ٢٥٥ من مخطوطنا (فرلاني ص ٢١٢) قبل التوقيع كخاتمة للكتاب : « تم كتاب أنولوجيا »^(٢) وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعي ولم يمنعنا من استقرائه إلا ما قدمنا في صدر الكتاب جماعاً رأينا كافياً عن التفسير. وقد أخطأ فرلاني حين زعم أن « أفود الطبيعي » يقصده كتاب الطبيعة لأرسطو، فيجب لهذا أن يستبدل بها « السمع الطبيعي ». فنلاحظ أولاً أن ذكر كتاب الطبيعة بمناسبة الكتب المنطقية ليس له معنى ، ونلاحظ ثانياً أن التسمية العربية القديمة لكتاب الطبيعة التي كنا ننتظرها هنا هي بالتأكيد « سمع السكيان » وليس « سمع الطبيعي » أو « السماع الطبيعي »^(٣) . وواضح

(١) « من الاسكندرية إلى بغداد » [وهو البحث السابق]

(٢) أنولوجيا : أنولوجيا

(٣) لا يعرف لفهرست (ص ٢٥٠ س ٢٠ وما يليه) إلا العنوان : السمع الصيغى ؛ كذلك في ص ٢٤٤ س ٦ حيث الكلام عن ترجمة قديمة لكتاب الطبيعة من عمل سلام

جداً أن أفود الطبيعي ، يجب أن تصحح باللفظ أفود يقطيقى أو ما يشبهه وهو كتاب التحليل الثانية لارسطو . ذلك لأن العبارة هي : وتم كتاب

== لأبرص . ولا ندري متى ظهرت ترجمة العنوان على هذه الصورة لأول مرة . ولكن عنوان مخطوطة ليدن رقم ١٤٣٣ (شرح السمع الطبيعي) التي يذكر فيها أن مترجمه هو حنين يمين بن أبي القول بأن هذا أو وحدة قريباً منه هو أول من استعمله . أما في روايت القديمة في نجد دائماً : سمع السكين . فهكذا لدى اليعقوبي في تاريخه (طبع هو تسمي ، يند سنة ١٨٨٣) ج ١ ص ١٤٨ س ٧ ويوضحه بقوله : وهو خبر صميمي (أنظر كذلك م . كلامروت Klamroth في المقدمة : Über die Auszüge aus griechischen Schriftstellern bei : (al-Ja'qubi, ZDMG, XLI (1887), p. 428) وفي الافتباسات الموجودة في كتب جابر ابن حنين عن كتاب لسمع الطبيعي وخصوصاً في كتاب بحث (مخطوطة جابر لله رقم ١٧٢١ ؛ ومنه نسخة بالتصوير شمسي في مكتبة فاربريج) ورقة رقم 93r على غير ذلك . وفي ثبوت كتب أرسطو لبيبوس غريب لدى يظهر أن اللفظي لله ص ٤٢ م . يمين . وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٦٧ م . يمين عن ترجمه فسيحة جد . يوجد لعنوان هكذا : سمع السكين ، في اللفظي ص ٤٤ م ١٧ وفي ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٦٨ م ٥ ، (أنظر أيضاً فهرس Wenrich في كتابه De auctorum graecorum versionibus et Commentarils, p. 147) . واجدير بالملاحظة على وجه خصوص ، ما يكره اللفظي ص ٣٨ م ٩ : « كتاب لسمع طبيعي وهو معروف بسمع سكين »

ومن متأخرين ذكر حاجي خليفة (صبعة فينج) ج ٣ ص ٦١٩ رقم ٧٢٥٨ سمع السكين باعتباره سم . شرح لاسكندر لأفروديسي ثم في ج ٥ ص ٩٥ رقم ١١٠٩٣ سما كتاب أرسطو : وفي حاشية هذا نجد في ج ٥ ص ٩٥ رقم ١٠١٩٠ عنوان متأخر : كتاب لسمع طبيعي . ولحماد بن زكريا رزي كتاب سمه كتاب سمع سكين كان مقدمة في الطبيعيات [انظر الفهرست ص ٢٩٩ س ٢٢ ؛ بن شعيب ص ٢٧٣ س ١١ ؛ بن أصيبعة ج ١ ص ٣١٥ س ٢١ ؛ وكذلك انظر فهرست كتب الرازي في رسالة ألبروني (مخطوطة ليدن رقم ١٣٣ ؛ انظر J. Ruska, al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und Leben und die Schiften al-Rāzī's, in Isis (1923), p. 25 ff.) . كذلك في رسائل خوان لصفاء يوجد نفس العنوان . فارسله لأولى من الجزء الثاني خصوصاً ، وعلى الأقل في التخصيص في مفتتح الرسالة الثانية (طبعة بومبي ج ٢ ص ١٦) تسمى رسالة سمع السكين .

، أن سمع السكين هو سم . ترجمة القديمة فيبدل عليه ترجمة لفظ يوناني φυσικ (كين) مأخوذ عن لفظ سري في كينا . ولم يحفظ بها في الاستعمال اللغوي متأخر إلا نادراً . وبطبق هذا مانراه من أن حاشياً في قتيبه تسمى كل كتب من لسمع الطبيعي سمه لاسم سمع بن العباس (أنظر قبل ص ١٠٣ م ٣) ، هذه الترجمة التي شهد بوجوده فهرست . وفي ترجمة عبد المسيح السككاب مولودها المذبذب إلى أرسطو تسمى المصول ==

أنو توطيقا وليس بعده من هذه الكتب إلا كتاب أفود الطبيعي ولم يمنعنا من استقرائه (انظر دوزى، ج ٢، ص ٣٤١) إلا ما قد قدمنا في صدر الكتاب جماعا رأينا (لعلها: رأينا) كافيا عن التفسير. ويؤسفنا حقا أن لا تكون هذه المقدمة قد حفظت في المخطوطة البيروتية، ففيها لابد وأن نجد أسباب الاعراض عن استقراء كتاب أبود يقطيقا. ولكن ألا يمكن أن تكون الكلمة جماعا محرفة وأن صحتها وإجماعا بمعنى قرار لمجمع ديني أو مانحو ذلك؟ وعلى كل حال فإن هذه الحقيقة وهي أن الكلام في مخطوطتنا عن كتب الأورغانون الثلاثة الأولى وعن إيساغوجي محسب، تدل على أن الكتاب الذي أمامنا يتصل بأقدم حالة كانت عليها الكتابات الارسططالية الاسلامية. ويفضى بنا إلى نفس النتيجة البحث في اصطلاحات الكتاب. وقد نبه فرلاني (ص ٢١٠) إلى مسألة هي: أن المترجم يعبر في الكتاب كله عن معنى جوهر بلفظ «عين» بينما نجد دائما في كل الترجمات الفلسفية الكلمة الفارسية جوهر. وهذه مسألة على أعظم جانب من الأهمية. إذ أن في الكتب الاسلامية غير الفلسفية وخصوصا كتب الكلام والتصوف والغنوص الاسلامي نجد حقا لفظ (عين) يستعمل مرادفاً للفظ جوهر (وذا). ولكن هذا الاصطلاح غريب عن كتب الترجمة المتأخرة وعن الفلسفة الارسططالية الاسلامية التي قامت عليها. لذلك كان علينا أن نستتبع أن كلمة «عين» انتقلت

== باسم ميامر (انظر في هذا A. Baumstark, *Zur vorgeschichte der arabischen* Theologie des Aristoteles, in *Oriens Christianus*, II (1902), p. 188. وسأحدث من هذه المسألة في فرصة أخرى طويلا — وانظر فيما يتعلق موما بتاريخ السماع الطبيعي لأرسطو عند المسلمين كتاب اشليشneider عن «الترجمات العربية عن اليونانية» الكراسة رقم ١٢ الملحق «بالشرة المركزية عن المسكاتب» ليلسك سنة ١٩٥٥.

M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, Zwölftes Beiheft zum *Centralblatt für Bibliothekswesen*.

(١) قارن نص الفارابي الموجود لدى ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٥) والذي أوردته مايرهوف: «واجتمعت الأساقفة وتشاوروا الخ» [ص ٤٤ من هذا الكتاب]. ومن المؤكد أن الملاحظة الأخيرة ليست من عند المترجم ولكنها كانت في الأصل.

إلى الدراسات الفلسفية في الإسلام في أول عهدنا ثم طردتها من بعد كلمة «جوهر» من العلوم الفلسفية بالمعنى الدقيق .

هذا إلى أن الكلمات الأولى لشرح إيساغوجي التي أوردها فرلاني ص ٢٠٦ وهي : « إن لكل صناعة متاعاً ، تصالح أن تكون ترجمة لنص أصلي مشابه مثل العبارة الآتية الواردة في شرح أمونيوس للألفاظ الكلية الخمسة *Εξηγήσεις τῶν πέντε φωνῶν Commentaria in Aristotelis Graeca* (πᾶσα ἐπιστήμη καὶ) πᾶσα : وهي IV, 3, ed. A. Busse ص ١ س ١٨ وهي : « *τέχνη ὑποκείμενον τι ἔχει (καὶ τέλος)* » ولفظ *ὑποκείμενον* قد ترجم هنا بلفظ « متاع » ، بينما الاصطلاح العربي المستعمل في ترجمة هذا اللفظ هو « موضوع » . والجدير بالاعتناء أيضاً ذلك التقسيم الموجود في الورقة السابقة من المخطوطة (فرلاني ص ٢٠٧) ونعني به تقسيم العلوم إلى (١) حكمة تبصر^(١) القلب وتفكره و (٢) (حكمة) حركة القلب وقوته . ويقصد بهما العلوم النظرية والعلوم العممية^(٢) . ويمكن التوسع في بيان سلسلة المحولات الأولى لترجمة المصطلحات اليونانية الفلسفية والتي أبدل بها غيرها من بعد ، إذا ما اخضعنا الكتاب كله لبحث دقيق . ولكن ما ذكرناه من مصطلحات كاف لتوكيد تاريخ المخطوطة الذي اثبتناه بأدلة أخرى . غير أنه ليس لنا أن نستنتج من قسم مصطلحات المخطوطة أن الترجمة لم تكن كغيرها عن اليونانية أو

(١) تبصر : يصر . في هذا الجزء وجه خاص أخطاء عدة لم يصححها فرلاني . في س ٦ بقرأ بغير بدل بقيت ، وفي س ٩ (الدواب) بدل (الدوت) ؟ وفي س ١٠ : (الصورة) بدل (لصورة) .

(٢) إن طريقة التي به ترجم هـ المصطلحات اليونانية طريقة خاصة . (تبصر) ، و (تفكر) ، ترجمة مزدوجة لكلمة *θεωρητική* بينما (لقب) في الاستعمال القوي العربي (خصوصاً القرآن) هو حامل هذا لادراك *(θεωρία)* . وفي ذكر أسماء العلوم هنا نجد في سطر السادس (علم الغيب) الذي يظهر أنه الإلهيات وهنا أيضاً نجد استعمال تعبير قرآني بينما ترجم لميتافيزيقية ، في عصر متأخر باسم اعلم الإلهي أو علمه . بعد الطبيعة .

السريانية وإنما كانت عن اللغة الفارسية الوسطى كما يرى فرلاني^(١) إذ أن مسألة ترجمة لفظ οὐσα اليوناني (ومعناه جوهر) لا باللفظ «جوهراً» الفارسي وإنما باللفظ «عين» العربي يدل على العكس من هذا تماماً . ولدينا وثيقة سنوردها فيما بعد تدين بنا إلى القول بأن ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) الملقف كان عن أصل يوناني .

وتوقيع المخطوطة يؤيد بطريقة ما كمنّا لانتظرها كل ما وصلنا إليه من نتائج حتى الآن . وهأنذا أورد من جديد النص المشوه ، وبأسف ، الذي طبعه فرلاني ص ٢١٢ ، وفيما بعد سأحدث عن التصحيحات الواجبة : « تمت السكتب^(٢) الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله الملقف ، وقد ترجمها بعد محمد ، أبو نوح الكاتب^(٣) ، ثم ترجمها بعد أبي نوح ، سلتم^(٤) الحراني صاحب بيت الحكمة ليحيى ابن خالد البرمكي^(٥) ، السكتب الأربعة^(٦) كلها قبل هؤلاء الترجمتين الذين تسكسني الملكاني النصراني . »

وفي هذا النص نصطدم أول ما نصطدم بالكلمات التالية لهذه العبارة : وصاحب بيت الحكمة ، والكلام هنا عن ترجمتين للسكتب الثلاثة الأولى من الأورغانون قام بها أبو نوح وسلم بعد ترجمة محمد لها . أما عن هذين المترجمين فسنحدث فيما بعد ، ويكفي أن نشير هنا إلى أن بيت الحكمة الذي كان يرأسه

(١) السكتب المسه ص ٢١٣ : « أما أن السكتب التي حللناها ذات صلة ما بفارس لبيدو واضعاً بسرعة ، ولاصطلاحات الفلسفية التي تصادفها أريدها ومختلفة عن تلك التي نراها في كتب المشايخ من العرب . فلا يمكن إذاً أن ينكر أن المترجم المزعوم لهذه سكتب التي حللناها كان ابن مترجم كريمة ودمنة . فإذا كانت الحال كذلك فإن الترجمة تكون عن الفارسية الوسطى ، وأما تقوم على أصل مكتوب بالفارسية الجديدة وقام بها رجل كان أكثر معرفة بالفارسية منه بأمرية . »

(٢) السكتب : كتب

(٣) السكتب : السكتب

(٤) هكذا نقرأ ، بدلاً من (سكتب) الموحود بالمخطوطة ، كما سبقين فيما بعد .

(٥) البرمكي : برمكي .

(٦) السكتب : لبيت .

سلم إنما أنشأه المأمون . لذلك لا يمكن أن تكون ترجمته لـ «كتب أرسطو»
قد عملها ليحيى بن خالد البرمكي المتوفى سنة ١٩٠ هـ (= سنة ٨٠٥ م) على
أكثر تقدير . هذا إلى أن العبارة : « قبل هؤلاء الترجمتين » تدل على أن
الكلام هنا أيضاً عن ترجمة محمد في مقابل الترجمتين الآخرين . لذلك يبدو
جلياً أن من الواجب أن نفترض وجود نقص في النص قبل لفظ : « ليحيى »
وفي هذا النقص كان الحديث أيضاً متعلقاً بأعمال محمد بن عبد الله (بن) المقفع
وعلى هذا أميل إلى إكمال النص هكذا : « وقد ترجم محمد بن عبد الله المقفع ،
ليحيى بن خالد البرمكي الكتب الأربعة كلها » .

وثمة عقبة أخرى نصطدم بها . تلك هي في الكلمات الأخيرة وخصوصاً
في اللفظ : « تسكاني » فإنا ننظر بعد كلمة « الدين » فعلاً فاعله « الملكاني
النصراني » فهل هذا الفعل موجود حقاً في اللفظ المحرف « تسكاني » ؟
أو أن هذا اللفظ يدل على سم هذا الملكاني المحرف أو رتبته الكهنوتية ،
وأن الفعل قد تركه الناسخ سهواً ؟

ويبدو لأول وهلة مما هو وارد في التوقيع أننا بصدد شيء قديم قد كتب
في عصر المأمون قبل أن يقوم الكندي وحنين بتفسير هذه الكتب
وتلخيصها ، وإلا ذكرت أسماؤهما حتماً . وهذا التوقيع يسمح لنا بأن نلقى نظرة
على التقاليد الأرسططالية القديمة في الإسلام بطريقة واضحة لا ييسرها لنا
أي مصدر آخر .

ولم يكف فرلاني نفسه عناء تحقيق شخصيات المترجمين المذكورين إلى
جانب محمد بن عبد الله (بن) المقفع . غير أننا نعرف الكثير عن هؤلاء :
فسألكم المنقب بصاحب بيت الحكمة (١) معاصراً للمأمون ويقول عنه

(١) أنظر فيما يتعلق بهذه المنشأة الجمعية التي أسسها المأمون :

A. Müller, *Der Islam in Morgenland und Abendland* (Berlin 1885), I, p. 511; O.
Pinto, *le biblioteche degli Arabi nell' età degli Abbassidi* (Bibliotheca XXX, 1928),
p. 12 f. ؛ دريد رفعي ، عصر المأمون (طبعة القاهرة سنة ١٩٢٨) ص ١٥٠ ص ٣٧٥ .

لفهرست ص ١٢٠ س ١٧ إنه كان وثيق الصلة بسهل بن هارون الكاتب المشهور وصاحب خزانة الحكمة للبأمون . ويروى عنه في الموضوع نفسه أنه كان يترجم خصوصاً من الفارسية إلى العربية . ولعل هذا يتصل بالمقتطفات التي عدها من كلية ودمنة كما يروى صاحب الفهرست ص ٣٠٥ س ١٩ الذي ذكر عنه أيضاً في ص ٢٤٣ س ١٢ (= ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٨٧ س ٥) أنه أرسل إلى القسطنطينية مع غيره من العلماء في طلب كتب المؤلفين اليونانيين من أجل ترجمتها . ويذكر الفهرست كذلك في ص ٢٦٨ س ١ (= ابن القفطي ص ٩٧ س ٢٢) أنه كاف باصلاح ترجمة قديمة للمجسطي . ويخطئ اشتينشنيدير^(١) حين يحسب أنه هو سلام الأبرص المترجم^(٢) . أما أنه من حرّث فذلك ما لا نعلمه إلا من التوقيع الموجود بنهاية مخطوطتنا .

والذي سبق سلباً في ترجمة كتب أرسطو هو ، على حسب رواية هذا التوقيع ، أبو نوح ، الكاتب النصراني . ونستطيع أن نحقق شخصيته يقيناً . فإن الجليلي طيماثوس الأول (المتوفى سنة ٨٢٣ م) الذي نال حظوة كبرى لدى المهدي وهارون الرشيد^(٣) ، والذي أمره الخليفة بترجمة كتب أرسطو إلى العربية ، يتحدث كثيراً في مجموع رسائله التي حفظ منها ثمان وخمسون رسالة^(٤) عن هذه الترجمات . ويذكر بجانب هذا أن الذي ساعده في هذا هو

(١) Centralblatt f. Bibliothekswesen, 12, Beiheft p. 50, Anm. 240 b.

(٢) أنظر فيما يتعلق بهذا ، فهرست ص ٢٤٤ س ٥ حيث يتحدث عن ترجمته لكتب اسمعاطيبي . كذلك بن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٦٠ ، ص ١٨٥ ؛ ج ٢ ص ٣٤ ، ص ٣٥ ؛ ثم كتب لأغاني ج ٥ ص ٤٥ ؛ ج ٦ ص ٧ و ص ٧٨

(٣) أنظر بحث برون عن « طيماثوس الأول جليلي ورسائله » في مجلة « شرق مسيحي » المجلد ١ (سنة ١٩٠٦) ص ١٣٨ — ص ١٥٢ O. Braun, Der Katholikos Timotheos I. und seine Briefe in Orients Christianus ; H. Labourt, De Timotheo I nestorianorum patriarcha et christiavorum orientalium Condicione sub chaitphs A. Baumstark, Geschichte : ٢٥٧ و أنظر ج ١ : (Paris 1904).

der syrischen Literatur (Bonn 1922), p. 217.

(٤) يقدم له برون O. Braun عرض موجز في كتابه المذكور ص ١٤٩ و ص ١٥٠

أبو نوح . فهو يتحدث بوجه خاص في الرسالة (رقم ٤٣ من المجموعة) التي أرسلها إلى القسيس فتيون ، عن ترجمة كتاب طوبيقا لأرسطو إلى العربية ^(١) . وهأنذا أورد فيما يلي الجزء الخاص بهذه الترجمة قال : « أمرنا الخليفة ^(٢) بترجمة كتاب طوبيقا لأرسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية . وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح ^(٣) (نحن فيما يختص بالسريانية قليلا وهو به كله فيما يختص بالسريانية والعربية) ^(٤) وقد انتهل العمل . ولو أن غيرنا قد قام بترجمة هذا الكتاب إلى العربية (وقد كتبنا لك من قبل في هذا وأخبرناك كيف كان ما كان) إلا أنه ^(٥) لم يرحى أن هذه الترجمات جديرة بالاطلاع عليها . فهي غثة لا من ناحية الألفاظ فحسب بل من ناحية المعاني كذلك لصعوبة الموضوع من جهة . . . وقلة دراية من قاموا بها من جهة أخرى » .

ونجد أبا نوح مذكوراً أيضاً في مواضع أخرى من رسائل طيمائوس ^(٦) .

== وقد تحدث برون أيضاً عن مجموعة من هذه الرسائل : *Ein Brief des Katholikos Timotheos über biblische Studien des ٩. Jahrhunderts*, in, *Or. Chr.* I, pp. 199—313; *Briefe des Katholikos Timotheos I.*, in *Or. Chr.*, II, pp. 1—32; III, pp. 1—15; *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I.*, in *Or. Chr.* II, pp. 283—311. عن بعض هذه الرسائل يوليون H. Pognon في مقدمة كتابه *Une version syriaque des aphorismes d'Hippocrate* (Lipzig 1903), I, p. XVI ff.

(١) نشر هذه الرسالة وترجمها برون في مجلة « لشرق لمسيحي » ، جلد الثاني ص ٤ وم. بيها ؟ ويوليون في الكتاب المذكور ص ٧١ وما يبعها ؟ وراجع أيضاً F. Nau, RHR, 1929, p. 284.

(٢) لعنه هارون الرشيد .

(٣) (در ا أبو نوح) ومعناها حرفياً هو : [عن] صديق أبي نوح .

(٤) يلاحظ يوليون على هذه العبارة : « أنها غمضة كل لغووس . ونحن نحن محرف . وأذن أن طيمائوس قصد بهذا أن أبا نوح ترجم الكتاب إلى عربية وسكنه هاونه في فهم نص سرياني » .

(٥) أي الخدمة .

(٦) انظر الرسالة عند ثيماني في *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 82

ويذكر أسسماني^(١) عنه بعض أخباره اعتماداً على تاريخ البطارقة لعمر بن متى الطرثاني^(٢) الذي يسميه تسمية أدق، هي أبو نوح الأنباري، ويلقبه بلقب كاتب (قارن هذا بلقبه الكاتب النصراني في التوقيع الموجود بخطوطه بيروت) وإلى الموصل موسى بن مصعب، وقد كان إلى جانب ذلك زميلاً لطيماتاوس في الدراسة، وصديقاً له. وقد لعب دوراً حاسماً في انتخابه جاثيقاً سنة ٧٧٩ م. والشئ الجدير بالنظر هو أن عبد يشوع في فهرست كتبه ذكر له كتاباً في نقض القرآن (شراچادی قرآن)^(٣). ولكن يبقى من غير المؤكد عندنا أيمن أن يكون هو أبانوح بن الصلت نفسه، لذي ذكره الفهرست في ص ٢٤٤ س ٩ من بين المترجمين عن اليونانية.

من أجل هذا كله فإن ما يذكره التوقيع عن توالى ترجمات الكتب الارسطية، وعلى النحو الذي أورده، صحيح. وقد قام محمد بن عبد الله (بن) المقفع في خلافة المهدي أو الهادي بتلخيص وترجمة كتب الاورغانون ليحيى بن خالد. وأبو نوح، الكاتب النصراني، معاصر لهارون الرشيد، أما سلم صاحب بيت الحكمة فعمل بعد ذلك بحير في خلافة المأمون. وعندنا في التوقيع رواية كبيرة القيمة عن تاريخ أقدم التراجم الارسططالية في الاسلام. ومن المهم لتاريخ الارسططالية في الاسلام أن نقرر أن أول مترجم مذكور هنا لم يترجم إلا الكتب الثلاثة الأولى من الاورغانون، سائراً في ذلك على سنة السريان. أما في عصر أبي نوح وطيماتاوس فإن كتباً أخرى منه قد ترجمت كما رأينا، أو على الأقل أجزاء منها وبخاصة كتاب الطوبيقا (وإلى

(١) o.c., III, 1, p. 159

(٢) أنظر كذلك: H. Gismondi, *Maris, Anri et Sibae de Patriarchis Nestor-*

anorum Commenturia (Roma 1896—99), Text I, pp. 71, 72, II, p. 66.

(٣) أنظر: Aasemani, *Bibliotheca Orientalis* III, 1, p. 212; Badger, *The*

Baumstark, *ibid.* p. 218. Nestorians II, supplement.

جانبه كذلك أبو ديقطيقا وكتاب الخطابة وكتاب الشعر) . ولكن معرفة الفلسفة الأرسطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلا في عصر المأمون . ويمكن أن يكون سلم من الطبقة القديمة . إلا أن حركة الترجمة التي حمل لواءها حنين بن إسحق ، والتي استمرت في غير ما انقطاع إلى النصف الثاني من القرن الرابع الهجري حتى يحيى بن عدى وابن زرعة ، هذه الحركة قدمت للمسلمين كل الكتب الأرسططالية .

أما مسألة ترجمة (أو تلخيص) محمد بن عبد الله (بن) المقفع هل هي عن السريانية أو عن اليونانية ، فلا يمكن الفصل فيما يحكم قاطع إذ يجب لذلك أن تبحث المخطوطة كلها بحثاً عميقاً . وإذا رجعنا ما ذكر طيموثاوس في رسالته السالفة الذكر عن التراجم القديمة لكتب طوييقا لأرسطو عن اليونانية مباشرة ، فأني أرى من الممكن جداً أن يكون محمد قد استخدم الأصل اليوناني دون الاتجاه إلى الترجمة السريانية .

وإن ما وصلنا إليه من نتائج في هذا البحث لعلى أعظم جانب من الخطر والأهمية بالنسبة لتاريخ العلوم في الإسلام . فقد تقرر أن الكتب الأرسططالية لم تترجم مطلقاً من الفارسية إلى العربية . كما يقال كثيراً اعتماداً على ما روى عن ابن المقفع — أخطأ القوم فهمه . ثم أن المرحلة الأولى للتراجم الأرسططالية في الإسلام ، وهي المرحلة التي أشرنا إليها ، لا يمكن أن تفهم مستقلة عن اشتغال الغربيين (السريان وأهل الاسكندرية) بالكتب الأرسططالية . ويجب أن يكون هذا واضحاً ، خصوصاً إذا لاحظنا أن تأثير الفرس في دائرة الرياضيات والفلك ظل مستمراً ، كما أثبت ذلك كليمو^(١)

C. A. Nallino, *Tracce di opere greche giunti agli Arabi per traf. la peli-* (١)
leica, in, *A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne* (Cambridge,
1922), p. 345 ff. وكذلك كتابه في علم الفلك (روما سنة ١٩١١ — سنة ١٩١٢)
ص ١٨٧ وما بعده .

ورُسكا^(١) . كذلك الطب تأثر بالشرق في أيام الاسلام الأولى ، وحاول الائتنام مع الطب الهندي السائد وقتئذ في مدارس الفرس الكبرى^(٢) . ومع ذلك فقد كان تراث اليونان في هذا الباب قوياً لدرجة استطاع معها أن يطرد العناصر الشرقية كلها تقريباً وذلك حتى قبل انتهاء القرن الثالث الهجرى . أما في الفلسفة فممكن أن يكون تأثير حاسم للشرق مطلقاً . نعم قد يكون من الجائز أن كتب أرسطو وأفلاطون كما يروى اجثياس قد ترجمت إلى الفارسية لخسرو أبو شروان — ولو أن هذه الرواية لم تثبت بعد من أى جهة أخرى . كما أنه من الثابت أيضاً أن الناس تفلسفوا باللغة الفارسية قبل الاسلام في جنديسابور ومدارس الطب العليا في غيرها من مدن إيران . ومن المصطلحات الفلسفية مثل جوهر الكلمة *ovsa* (أوسيا) اليونانية أن تكون قد وضعتها هذه المدارس ، إلا أنه من المؤكد قطعاً أن شيئاً من كتب الفلاسفة اليونانيين لم يترجم إلى العربية عن الفارسية^(٣) .

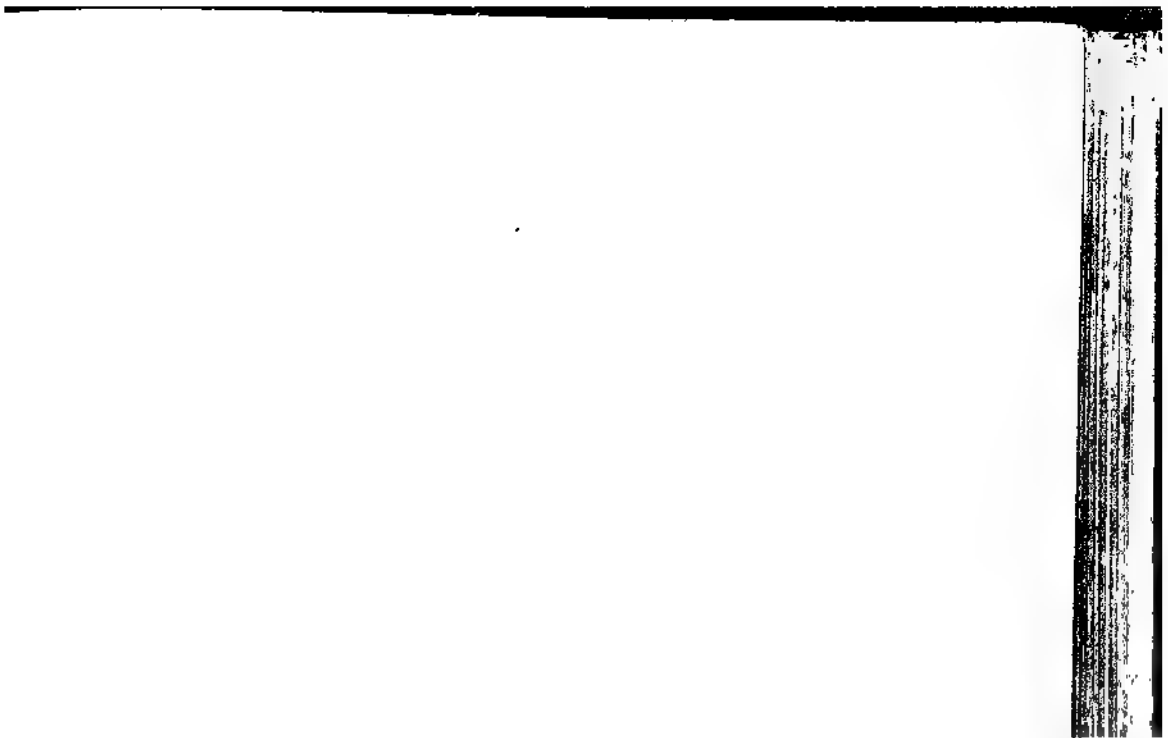
(١) J. Ruska, *Tabola Smaragdina* (Heidelberg 1926), p. 168 f. ونظر كذلك

M. Piessner, *Der Islam XVI* (1927), p. 164.

(٢) قارن خصوصاً كتب B. Strauss وعنه Das Giftbuch des Šanaq (كتاب سموم لشاناق) في المجموعة لسموم Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin (مصادر ودراسات في تاريخ العلوم والطب) . (٣) [كتب أمينو تبعياً على هذا البحث في مجلة لدراسات اشرفية (المجلد رقم ١٤ سنة ١٩٣٣ — سنة ١٩٣٤) من ص ١٣٣ إلى ص ١٣٤] قال فيه : « إن فكرة مهمة بالنسبة إلى مسألة الكتب المنهجية التي ترجمها محمد بن عبد الله بن مقفع وإلى استعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر » . وهذه الفكرة موجودة بكتاب « نتائج العلوم » لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي في ص ١٤٣ من طبعة فان فلونن سنة ١٨٩٥ (واستكتاب أنف فيما بين سنة ٣٦٥ وسنة ٣٨١ هـ) وذلك نصم : « ويسمى عبد الله بن المقفع الجوهر عيناً . وكذلك سمي عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب [باب المفردات من الماطق] بأسماء صرح بها أهل الصناعة ، فترك ذكرها ، ويبت ما هو مشهور فيما بينهم » . وإلى ملاحظة كروس مصححة الخاصة باستعمال لفظ « عين » بمعنى « جوهر » في استكتاب غير فلسفية ، وخاصة في الكتب اسکلامية و صوفية ، استطاع أن يثبت أن مثل هذا الاستعمال يوجد أيضاً في كتب معهود فبري مثلاً أبا اسحق سيرزي (متوفى

==سنة ٤٨٦هـ) في كتاب «المذهب» (جامعة القاهرة سنة ١٣٣٣ ج ١ ص ٢٥٩) يبدأ تعريفه بين ما يحل بيعه وما لا يحل بقبوله : «الأعيان طرياق : نجس ، وطاهر .
إلا أنه يبدو لي أن كروس يخطئ حين يتخذ من استعمال محمد بن عبد الله بن المقفع للفظ «عين» دلا من اللفظ لمارسى العربى «جوهرة» في ترجمته للفظ أوسيا (جوهرة) عند أرسطو ، دليلا على أن الأصل لدى ترجمه عنه يونانى لا لادرسى . فمن المحتمل أن محمدا قد تابع استعمال المتقدمين من المنكابين الذين كانوا يقصرون لفظ «جوهرة» على ما كان في نظريهم «الجوهرة الفرد» أى غير لمركب الوحيد ، أى بذرة ؛ بينما كانوا يطلقون لفظ «عين» على الجوهرة الناتجة عن اجتماع ذرات من نوع واحد أو حق من أنواع مختلفة . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يكن من الممكن في لغتهم أن تكون «لاوسيا» عند أرسطو «جوهرا» [.

الدين والتراث



(٧) يعرف ابن طماوس (من جزيرة شقر من أعمال بلنسية بإسبانيا، المتوفى سنة ١٦٢٠هـ) =

الأوائل هذه الرياضيات ، والطبيعيات والالهيات مما اشتملت عليه دائرة معارف اليونان ، أى الفروع المختلفة من رياضة وفلسفة وطبيعة وطب وفلك وموسيقى وما إليها . ونظراً إلى أن الاشتغال بهذه العلوم قد ارتبط بالتقاليد الأفلاطونية المحدثه ، فقد أدخل في جملة علوم الأوائل وعلوم الفلاسفة ممارسة علوم السحر والطلسمات والنارنجيات^(١) ، إلى جانب علم التنجيم .

وعلى الرغم مما لقيته هذه العلوم من عناية كبيرة منذ القرن الثانى للهجرة فى البيئات الدينية الإسلامية ، عناية حث عليها الخلفاء العباسيون^(٢) وشملوها برعايتهم ، فقد ظلت دائماً طائفة من أهل السنة المتشددين تنظر فى شيء

== علوم الأوائل بما إلى : « أعنى التى هى مشتركة فى جميع الأمم وجميع الملل . وهى التى تنسب إلى الفلاسفة (فى المخطوطة : الفلاسفة) وتسمى الفلسفة (أى أنها عندهم العلوم التى ليست بذات طابع إسلامى خاص) » . وفى لأدين بالفضل فى استخدام كتاب ابن طمبوس للاستاذ ميغيل اسين بلايوس (بديرىد) الذى جعل النسخة التى انسخها من مخطوطة الاسكوريال تحت تصرفى . راجع فيما يتعلق بابن طمبوس وكتابه مفالة اسين بلايوس فى المجلة التونسية Revue Tunisienne سنة ١٩٠٨ من ٤٧٤ — ٤٧٩ .

(١) يقول ابن النديم عن أنواع السحر المختلفة إنه « علم فاضى ظاهر فى الفلاسفة » (ص ٣٠٩ من ١١) . وكل الكتب الإسلامية تدخله فى جملة علوم الفلاسفة . ويرى أبو بكر الرازى (المتوفى فيما بين سنة ٣١١ وسنة ٣٢٠ هـ) أنه لا يجوز « أن يسمى الانسان فيلسوفاً إلا أن يصح له علم صناعة الكيمياء » (الفهرست ص ٣٥١ من ٢٥) . وغير عبد الوهاب الشعرانى (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ) المتصوف بكرهته « تعلم علم الحرف علم الرمل والهندسة والسيمياء ، وغير ذلك من علوم الفلاسفة » (أى أنه يحمل الهندسة فى مستوى السحر) فى كتابه « لطائف المنن » (القاهرة ، المطبعة الميمنية سنة ١٣٢١ هـ) ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) تذكر الروايات المتأخرة أن الخليفة المعتضد (سنة ٢٧٩ — سنة ٢٨٩ هـ) الذى كان حربياً على أن يحيط نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل ، قد هاب أحمد بن الطيب السرخسى الفيلسوف تلميذ السكندى عقاباً شديداً (القتل) ، بعد أن كان زمناً طويلاً من أخص خاصته ، لأن السرخسى أراد أن يجره إلى الاتحاد . فيقولون إن الخليفة قال حين لاهم أحدكم على قتل السرخسى : « ويحك ! انه دعانى إلى الاتحاد ؟ فقلت له : يا هذا ، أنا ابن عم صاحب هذه السرية ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من ؟ » (ياقوت طبع مرجليوث ج ١ ص ٥٩ من ٧ — ٩) وأرجح من هذه الرواية بكثير الرواية القديمة (الفهرست ص ٢٦٢ من ١) : « راجع القفطلى ص ٧٧ من ١٤ وما بعده » التى تقول بأن العقاب الشديد (القتل) الذى عوقب به السرخسى يرجع إلى إذاعته ما أفصى به إليه الخليفة من أغراض سرية [تتعلق بالقاسم بن عبيد الله وبدر غلام المعتضد] .

من الشك وعدم الثقة والاطمئنان إلى هؤلاء الذين قيل في أحدهم :

فأرقت علم الشافعي ومالك وشرعت في الإسلام رأي دقاس^(١)

وما أسهر ما يتهم رجل مثل علي بن عبيدة الرحاني ، وهو من خاصة المأمون^(٢) ، أو أبي زيد البخعي بلزندقة^(٣) ، لا شيء إلا لأنهما في كتبهما يتجهان اتجاه فلسفياً^(٤).

وكما ازدادت شوكة أهل السنة لمتشددين ، كلما كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية في شرق الإسلام بازاء الاشتغال بعلوم الأوائل أشد وأعنف وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندي الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة في عهد المتوكل . ولكن هذه المضايقات لم تفلح لحسن الحظ في أن تجعل العناية المستمرة بهذه العلوم تضيع سدى .

ولم يكن هذا النحو من عدم الثقة خاصاً بالأبحاث الفلسفية بمعناها الدقيق وحدها .

فانا نرى الغزالي يشكو^(٥) من أن رجال الدين ينفرون من علوم كالحساب والمنطق نفوراً طبيعياً ، لا شيء إلا لأنهما من علوم الفلاسفة الملحدين ، مع أنها لا تتعرض للمذاهب الدينية أدنى تعرض إن بنفياها أو

(١) نحن نصحح كلمة « دقاس » بوجوده في النص ، والى رأي مرجليوث أنها اسم برقاس بحرف ، كلمة « دقاس » . راجع فيما يتعلق بتصحيحات اسم مبدؤكليس في المؤلفات المبرقية ، مكتبه د . كوفن D. Kaufmann تحت عنوان « دراسات حول سليمان بن جبرول » ، بودابست سنة ١٨٩٩ س ٤ *Studien über Salomon ibn Gabirol*؛ ورجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » لمجلد رقم ٦٤ ص ٣٦٢ س ٢٧ .

(٢) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٢ ص ٣٣ س ١٢ .

(٣) فهرست ص ١١٩ س ١٣ : « يسلك في تصنيفاته وتأليفاته طريق الحكمة ، وكان يرمي بالزندقة » .

(٤) السكتات السابق ص ١٣٨ س ١١ .

(٥) سنرى فيما بعد أن الغزالي في أحد كتبه المتأخرة ، لا يمتنع ، هذا النحو من عدم ثقة خلية من كل معبر يبرره .

بإثباتها^(١)، فاسم « الفلسفة » هو وحده الذى ينفرهم من كل ما اتصل بالفلسفة من علوم ، مهما كان أمر هذا الاتصال . ومثلهم فى هذا مثل من يخطب فتنة جميلة ، وفاقذ ذكر أن اسمها اسم بعض الهنود أو السودان المستعبدون نفر الطبع عنها لقبح الاسم ، وهو يأخذ عليهم هذا العناد والاصرار على تجنب علوم الأوائل ومعارضتها ، ويعده خطأ منهم بالقدر الذى هم به محتاجون فى علومهم الخاصة إلى علمى الهندسة والمنطق^(٢).

ولانستطيع أن نعتبر المحاولة التى قام بها المرسى^(٣) المفسر ، أحدمعاصرى ياقوت ، من أجل التدايس على أن القرآن قد تضمن الحث على تعلم علوم الأوائل حتى المنطق منها والرياضيات والطب والفلك وأشباهاها . كما تضمن الإشارة إلى مختلف أنواع الحرف وفروع الصناعات : « ما فرطنا فى الكتاب من شيء » (٦ : ٣٨)^(٤) ، نقول لا يمكننا أن ننظر إلى هذه المحاولة إلا باعتبارها خطراً لطيفاً لا أكثر ولا أقل .

أما المسلم الصالح فعليه أن يتجنب هذه العلوم أشد التجنب باعتبارها خطراً على دين . ومن ثم لند للناس القول بأن النبى إنما عنى هذه العلوم حين

(١) « معيار العلم » (طبعة القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٩) ص ١١٧ : « وحق أن علم الحساب والمنطق ، الذى ليس فيه تعرض بذهب بنى ولا إثبات إذ قيل إنه من علوم الفلاسفة المنحدين نفر طابع أهل دين عنه » .

(٢) « المنطق » (فى مجموعة طبعة القاهرة ، بالمطبعة الميمنية سنة ١٣٠٩) ص ٢٩ س ٩ : « اعترضوا بحد علم الهندسة والمنطق وغير ذلك بما هو ضرورى لهم » .

(٣) قصده من بين حاملى هذه نسبة العديدين محمد بن عبد الله بن أبى الفضل المتوفى سنة ٦٥٥ هـ ، الذى ألف تفسير كبيراً (سيوصى ، « طبقات المفسرين » ، طبع موزنجيه Meursinge [ليدن سنة ١٨٣٩] ، تحت رقم ١٠٤ ، فلا عن كذب يرشده لأريب ياقوت) ؛ ويذكره السيوطى فى ثبت المصادر التى أخذ عنها ، باعتباره مؤلفاً لتفسير ، نفع به كثيراً ، دون أن يورد سم هذا التفسير ؛ راجع بروكلمان ج ١ ص ٣١٢ ، غير أنه لا يظهر أهميته كمفسر .

(٤) راجع ما نقله السيوصى من تفسير المرسى ، فى كتابه « لائقان » (طبعة القاهرة سنة ١٢٧٩ بالمطبعة السكستية) ج ٢ ص ١٤٧ إلى ص ١٤٩ (البت الخامس وستون) .

سأل ربه أن يعينه « من علم لا ينفع »^(١). وارى الماوردى (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) — وهو فى ميدان الفقه عقلية منظمة وفى ميدان التفكير الدينى معتزلى^(٢) — يحذر الناس بصراحة من أن يعتبروا أقوال النبى الدينية التى يبحث فيها على طلب العلم حتماً قوياً تتعلق بعلوم أخرى غير العلوم الشرعية ، كالعلوم «عقلية أو العقلية»^(٣). كما نرى أن تقى الدين بن تيمية الحنبلى لا يريد أن يفهم من لفظ علم إلا العلم الموروث عن النبى ، فإن ما عداه إما أن يكون غير نافع ، وإما أن لا يكون علماً مطلقاً ، وإن سمي بهذا الاسم^(٤).

والرأى الذى يقول به متوسط المتكلمين السنيين هو ، كما يلخصه ابراهيم ابن موسى الشاطبى (المتوفى سنة ٧٩٠) أن الجدير وحده بالتحصيل من العلوم هو تلك العلوم التى تكون ضرورية ظاهرة النفع للأعمال الدينية ، وما سوى ذلك فعديم الفائدة ، قد بينت التجربة العادية أنه يؤدى إلى الخروج عن الصراط المستقيم^(٥) ؛ وهو يفرق فى نطاق علوم الدين نفسها بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التى ليس لها من قيمة إلا أن

(١) صحيح مسلم ج ٥ ص ٣٠٧ . أما البخارى فلا يورد هذا الحديث ؛ وسند أحمد يورده فى صيغة إيجابية ج ٥ ص ٣١٨ على هذا النحو « ولأن أسألك عما نافع ، وعما مقابلا ، ورزق صيبا » .

(٢) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam ج ٣ ص ٢١٧ .

(٣) أدب الدنيا والدين (طبعة استامبول سنة ١٣٠٤) ص ٢٥ ؛ وراجع ، إذا رمت تفصيلا أكثر ، بحثى فى « كتب معانى النفس » (برين سنة ١٩٠٧ ، أعمال الجمعية المسكية للعلوم فى جينانجن المجلد رقم ٩ ، العدد رقم ١) ص ٦٠ منه .

(٤) مجموعة الرسائل سكبرى (القاهرة ، مطبعة الشرقية سنة ١٣٢٤) ج ١ ص ٢٣٨ : « نعم الموروث عن النبى صميم هو الذى يستحق أن يسمى علماً ، وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً ؛ وما سواه لا يكون علماً ، وإن سمي به . ونحن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون فى ميراث محمد صلعم » .

(٥) « كتاب الموافقات » (قرآن سنة ١٩٠٩) ج ١ ص ٢٦ : « وهو مشاهد فى التجربة العادية ، من صفة المشتغلين بالعلوم التى لا تنسحق بها ثمرة تكيفية تدخل عليهم فيها الفتن والخروج عن الصراط المستقيم » .

تكون للزينة^(١) فحسب . وهم وصفوا علوم الأوائل بأنها « علوم مهجورة »^(٢) ، و « حكمة مشوبة بكفر »^(٣) ، لأنها تؤدي في النهاية إلى الكفر ، أعنى إلى التعطيل ، أى تجريد ذات الله من كل حسنة إيجابية^(٤) ، وأتوا بالبيئة على ذلك بأن ضربوا مثلاً بواحد كعبد الله بن ناقي^(٥) (متوفى ببغداد سنة ٤٨٥) وهو شاعر وصاحب مقامات أدبية مشهورة . فقد أفضت به تلك العلوم إلى التعطيل^(٦) ، وبحرية قواعد الدين^(٧) ؛ أو برجل كأحمد التهرجورى (في نهاية القرن الرابع ، وبداية القرن الخامس) اللغوى الشاعر الموصوف بالقبح والقدارة ، فقد كان واسع الاطلاع فى علوم الأوائل وملحداً لم يستر

(١) كتاب اساق ص ٤٥ فى أسفل : « من اعم ما هو من صلب العم ؟ ومنه . هومن منج . علم ؟ ومنه . ليس من صلبه ولا منحه » .

(٢) الذهبى فى ترجمة بن رشد ، التى أوردها ريان فى كتابه « ابن رشد ومبادئه » (طبعة الرابعة بباريس سنة ١٨٨٢) ص ٤٥٨ س ٤ — س ٣ من أسفل : « واسب به كثرة الاشتغال بالعلوم المهجورة من علوم الأوائل » . ويقول اسيوولى فى « بنية لوحة » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٢٢٤ عن حسن بن على لظان (طبيب من مرو ، توفى سنة ٥٤٨ هـ) : « وكان فضلاً ، علماً باللغة والأدب والعب وعلوم الأوائل المهجورة ، وكان ينصر مذهبهم ويعمل بهم » . قارن بذلك : « العلوم الردية » فى أول نص لثانى المنطق بهذا البحث .

(٣) باقوت ، طبع مرجيوت ج ٢ ص ٤٨ س ٣ .

(٤) « مجموعة نصوص تتعلق بتاريخ السجوقيين » ، صبع هواسماً ج ١ ص ٨٩ س ١١ *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides* .

(٥) رجع فيه يتدق بمقاماته ما كتبه هيوار فى « اعجوبة الأسويبة » سنة ١٩٠٨ عدد رقم ٢ من ص ٤٣٥ إلى ص ٤٥٤ ، وبخاصة ص ٤٣٩ فى أعلاه .

(٦) اسيوولى فى كتاب المذكور ص ٢٩٢ : « وكان ينسب إلى التعطيل ، ومذهب الأوائل ، وصنف فى ذلك مقالة » ؛ ويذكر له باقوت ، طبع مرجيوت ج ٢ ص ٢٦٢ س ٦ (حيث تصحح « بقي » لموجودة فى نص ، و « ما » لموجودة فى الاختلاف فى لقراءة بكلمة « نداء ») كتاباً اسمه « منح للملحة » ؛ رجع ملحوظة أدبية شائقة له فى ج ٥ ص ٢١٨ س ٤ من أسفل ، فى الكتاب المذكور .

(٧) ابن الأثير ، « كامن » فى أخبار سنة ٤٨٥ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٨٩) : « بطعن على التمرنغ » .

معتقداته الإلحادية^(١). فكان الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته . وثمة شخص ثالث هو ابن ثابت ابن سبور من بادرايا (توفي سنة ٥٩٦) أقام بيخداد ، وانتفع الناس بعلمه الخبير المتنوع ، واستطاع الوصول إلى الخليفة الناصر ، وأصبح وثيق الصلة به من بعد . وقد عني هذا الخليفة ، كسائر الخلفاء العباسيين المتقدمين عليه منهم والمتأخرين^(٢) ، عناية شديدة بأن تكون له مشاركة في العلوم الشرعية ، وأن يكون في الحديث مثلاً راوية ثقة تروى عنه الأحاديث . وهو الذي أجاز أبا الفضل الأربيلي (المتوفى سنة ٦٥٦) في أن يروى ما تلقاه عنه من أحاديث^(٣). وألقى دروساً في شرح مسند أحمد ابن حنبل ، وأجاز ابنه وأربعة علماء حنابلة سمح لهم بالاختلاف إلى هذه الدروس ، وأذن لهم برواية مسند ابن حنبل عنه بالاجازة^(٤). ونعود إلى ابن ثابت فنقول إنه أشرك الخليفة الطلعة الشغوف بالعلم في علوم الأوائل ، وعن هذا الطريق جره إلى الاستخفاف بالعلوم الشرعية التي عني بها الخليفة من قبل ، وكان فيها حاذقاً بارعاً (دوهون عليه علم الشرائع) . فليس عجيباً إذاً أن يتهم ابن ثابت نفسه في دينه^(٥). ولعله لم يكن صدفة واتفاقاً أن يهذى شباب الدين عمر السهروردي المتصوف كتابه الذي حمل

(١) ياقوت ، السكتاب المذكور ج ٢ ص ١٢٠ س ١٢ : « وكان ... سيء المذهب ، متظاهراً بالاحاد ، غير مكاتم له ... وكان لوى الطبعة في الفلسفة وعلوم الأوائل » .

(٢) راجع كتابي « دراسات اسلامية » ج ٢ ص ٦٦ ، تعليق رقم ٤ *Muhamm. Studlen*

(٣) السبكي ، « طبقات الشافعية » ، ج ٥ ص ١٥٤ .

(٤) ابن رجب ، « طبقات الحنابلة » (مخطوط بمكتبة الجامعة بليبسك تحت رقم ٣٧٥ برمل D. C. ، و برقم ٧٠٨ في فهرست فولرز) الورقة ١٤٨ : « وكان الخليفة الناصر لما أذن لولده الظاهر برواية مسند الامام أحمد عنه بالاجازة ، وأذن لأربعة نفر من الحنابلة بالدخول عليه للاستماع ، كان عبد العزيز هذا منهم » .

(٥) « وكان متهماً في دينه » ، هكذا يقول عنه ياقوت (طبع مرجليوث ج ٦ ص ٢٠٨)

ولعله استقى هذا من مصدر حنبلي .

فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء ، ونعني به كتاب « كشف القبائح اليونانية » ورشف النصح الإيمانية ، إلى الخليفة الناصر^(١) . وإن لهذا المتصوف كتباً أخرى هاجم فيه الفلسفة عنوانه « أدلة العيين على البرهان في الرد على الفلاسفة بالقرآن »^(٢) . فكأن كل من يظهر أية عناية بعلوم الأوائل إذا سرعان ما يتهم في دينه^(٣) . وكان حرص أهل السنة ، وخصوصاً الحنابلة

(١) بروكمن ج ١ ص ٤٤٠ .

(٢) ذكره أبو لؤلؤ مغيرة في كتابه « رسالة في بيان ألونه صمم » (مخطوطة لاسانج ، جامعة ييل Vale) ورقة رقم ١٠ ب .

تلاحظ أن مؤلف هذا بحث قد أخطأ في ترجمته لعنوان هذا الكتاب . فقد ترجمه هكذا « Beweise des Augenscheines für die Demonstration in bezug auf die Widerlegung der Philosophen durch den Koran » . أي « أدلة بصر من أجل برهنة » . يختص بردي على « فلاسفة باقرآن » وهي ترجمة غير صحيحة فصلاً عما فهم من غرض . والحال أنهم يرجع إلى أن المؤلف فهم كلمة « عيان » بمعنى « بصر » ، وليس إلى هذا المعنى . فمصدر وردى في هذا السياق ، وقد « عيان » هذا مأخوذ بالمعنى الذي لهذه الكلمة عند الصوفية ، أي بمعنى الكشف والذوق . وهذا ظهر من مقابلة « عيان » بـ « ابرهان » . ولما لم يدرك أن « عيان » هذا يقابل « ابرهان » ، ودرضه . ولوقع أن الصوفية يعارضون البرهان ، الذي هو أداة لمعرفة عند الفلاسفة ، بالعيان ، لدى هو أداة لمعرفة عند المتصوفين . رجع مثلاً ما يقوله قطب الدين اشيرزى في « شرح الحكمة الاشراق » لاسم وردى (طبع طهران سنة ١٣١٣ هـ) ص ٢٦ س ٩ — ١٠ : « أصل افوق الاشراقية وما أخذها هو الكشف وبيان . وأصل قواعدها اثنين : بحث و ابرهان » . فكأن معنى عنوان كتاب اسم وردى هو ما يأتي : حجج لمعرفة لذوقية على معرفة لمنطقية فيما يتعلق بالرد على فلاسفة باقرآن . وطبيعي أن تكون كلمة « عيان » هنا بمعنى « كشف » و « ذوق » . فيمضاد « برهان » بمعنى « منطق » ، مدام هذا كلام اسم وردى متصوف ، صاحب نفسه لاشراق] .

(٣) فوت ، الكتاب المذكور ج ٥ ص ١١٦ ، سطر قبل الأخير : « وانسح في دينه » . ومن عجيب أنه وجد أناس يقولون عن النحويين ، وهم مع ذلك أصحاب علم يعترف رجال الدين بأهميته كعدم مساعده ، إنهم في « لب يسو متدينين : « وقل ، يكون لنحوى دين » ، كتاب المذكور ج ٥ ص ٢٢٥ ، س ٨ من أسس (عن اسمعاني) . ومن هذا رجع إلى أن المتدينين يعتقدون أنهم يرون في القرآن وحجة كبرى وغرسة . وهذه الملاحظة أخذها و صاب مسكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ) « فوت لعلوب » [القاهرة سنة ١٣١٠ ج ١ ص ١٦٦] عن أحمد أساتذته قال : « ودكرت اعرابية عند التسمين لمغيرة مع أوله »

طبعاً ، على تعقب الملحدين يتجه إلى الكشف عن هؤلاء الملحدين حتى بين
المشتغلين بعلوم الدين ممن يتبعون مذهباً معيناً من مذهب الفقه . ويذكرون
كشال لرجال الدين المتأثرين بالعلوم اليونانية ، وكانهم يريدون بهذا المثال
التحذير ، اسماعيل بن علي بن حسين الأزجي البغدادي الحنبلي (ولد سنة
٥٤٩ ، وتوفي سنة ٦١٠) ، تلميذ أبي الفتح بن الملق الحنبلي المحدث (المتوفى سنة
٥٨٣) الذي يعتبر من أكبر أئمة الحنابلة وحلقة رئيسية من حلقات سلسلة
الفقهاء الحنابلة ^(١) ، والذي خلفه في التدريس بالمأمونية هو اسماعيل الأزجي
الذي قام بالتدريس أيضاً في جامع القصر ، حيث كان يجتمع شيوخ لدين
يتناكرون المسائل ويتبادلون الآراء ؛ كما عني أيضاً بالقاء دروس في بيته ،
كان يقبل على سماعها الكثيرون . والنس يشيدون بما كان له من فطرة
في الفقه فائقة ، ومعرفة بالخلافات واسعة ، ومهارة في الأصول

== كبر وأخبرها ، وفي بعض نسخنا : نحو يذهب الخشوع من لقب ، وقد أحر من
أحب أن يزدري ساس كلهم فينتقمه العربية . ويمل على ما كان ثمة من سطوة على تخندق
سادة ، وفي بعض عكسي جدلي ضد فرورهم بأنفسهم ، ذلك فرور لدى عبور عنه في
مقطوعتهم بهجائية وعبارة المأثورة ، قول يدل على ذلك هذا قول : « من
أكثر من انجوا حقه » (راجع « محاضرات أكاديمية في SBWA » المجلد رقم ٧٢
[سنة ١٨٧٢ - ١٨٨٨]) . ويروي عن عبد الله بن عبد الله السكي مشهور (المتوفى
سنة ٣٧١) أنه قال : أخذ من النحو ، فذبح ؛ وأخذ من الشعر ، فثقل ؛ وأخذ من العلم
وأكثر . وما أكثر أحد من النحو إلا حقه ؛ ولا من شعر إلا أردله ؛ ولا من اعلم إلا
نرفه . (بن فرحون ، « الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب » ، طبع في Fez
من ١٣٢) . وهناك من يقولون أن عابسة نحويين تميز في التشيع لعق (ما يرى ج ١
من ٨٢٩ س ١٣) . ومن هذا راجع أن ما يروي عن أشعة النحو يعرف فيه من أن
على ؟ راجع « مجلة الجمعية الشرقية الأدبية » ، عدد رقم ٥٠ من ٤٩٢ .

(١) راجع بن رجب ، اسكتاب المذكور ، ورقة رقم ٨٠ ب ، تحت اسم : نصر بن
فريد بن مطر . . . أبو الفتح ابن أبي ، ناصح الاسلام : « وفقهاء حنابلة اليوم في سائر بلاد
يرجعون إليه وإلى أصحابه . قلت : ويل يومنا هذا لأمر عبيدك . فإن أهل زماننا ومن قبهم ،
قد يرجعون في الفقه من جهة الشيوخ والسكتاب إلى شيخين موفقيين لابن المقدسي ومجد لدين
بن تيمية أحرفي . فأما شيخ موفقيين لمؤلفي هذا ان الملق ، وعنه أحد فقه . وأما من
تيمية فهو تلميذ تلميذه أبي بكر خلاوي . »

(أصول الفقه ، وأصول الكلام) والجدل ، إلى جانب إشادتهم بحسن إلقائه وبراعته في المناظرة ، ولهذا فإن مترجمه يصفه بأنه في جميع هذه الأشياء « أوحده زمانه » . وكان له في كل هذه المعارف والعلوم تلاميذ كثيرون ، وألف الكثير من الكتب . وقد أولاه الخليفة الناصر عطفه ورعايته ، وأسند إليه المناصب الرفيعة ، ولكنه لم يحقق فيها مع ذلك ما كان ينتظر منه وما وضع فيه من رجاء . وكان من بعد ناظرأ في ديوان الطبق مدة من الزمان يسيرة ، إلا أنه لم يكن فيه حميد السيرة ، فعزل واعتقل مدة بالديوان ثم أطلق ولزم منزله . أما عن موقفه من الدين فيتحدث ابن النجار ^(١) (المتوفى سنة ٦٤٣) على النحو الآتي : « قال [أى ابن النجار] ولم يكن في دينه بذلك [أى لم يكن صحيح الإيمان] . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه [أى أباه] قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطيب النصراني ، ولم يكن في زمانه أعلم منه بتلك العلوم . وإنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصاري . قال [أى ابن النجار] وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » ، يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كهرمس وارسططاليس . قال وسألت بعض تلامذته الخصبين به عن ذلك ، فما أثبتته ولا أنكره . وقال كان متسماً في دينه ، متلاعياً به . ولم يزد على ذلك . قال وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ، ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الحديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ؛ ويندمهم ويظعن عليهم . واستفتى في أمر رجل يهودى ببغداد تزوج بمسيلة وأولدها ولدان ، فخشى اليهودى العقاب عن هذا الزواج غير المشروع فأسلم . (فالمسألة هي : ما الحكم في أمر هذا الرجل ؟) . فأفتى إسماعيل بأن قال إن « الاسلام يجب ما قبله » ^(٢) ،

(١) هو الذى كتب ذيل « لتاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ؛ راجع بروكلمان ج ١ ص ٣٦٠ ، وراجع إمارى في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٤١ .
(٢) حديث للنبي ؛ راجع « مجلة الجمعية المرفقية الألمانية » المجلد رقم ٥٠ ص ١٥١ السطر الأخير .

(أى أن الدخول فى الاسلام يعصمه ارتكاب من ذنب من قبل) (١).
فكل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائى ، إذا كان صاحب هذا الانحراف قد اتصل بها عن قرب أو عن بعد. فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن هو هذا المقدار الضئيل الذى عرفه من علوم الأوائى (٢) ويذكر لنا أن العوام (أى رأى العام) يرجعون أقوال الغزالى فى مسائل كثيرة بما لا يتفق ومذهب أهل السنة فى عصره — والغزالى لم يستطع مطلقاً أن يتحسس من ماضيه الفلسفى ، على الرغم مما له من أقول تناقض ذلك (٣) — نقول إنهم يرجعون هذه الأقوال إلى تأثيره بمذهب الأوائى (٤).

فلا عجب إذاً أن نرى واحداً من الحنابلة المتعصبين مثل الذهبى يعقب على المدح الكثير لذى سخا به على علمه القسم بن أحمد بن موفق اللورى (المتوفى سنة ٦٦١) بقوله : « فى ألبته ترك الاشتغال بعلوم الأوائى ، فهاهى إلا مرض فى الدين ، أو هلاك . فقل من بحا منهم (أى من المشتغلين بها) » (٥) . ومثل هذا رأى لا يقول به هذا الحنبلى المتعصب وحده فحسب ، بل إننا نرى أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠) ، أحد رجال الزيدية ومن كتب كثيراً فى فروع شتى كأصحاب دوائر المعارف ، وهو فى اتجاهه الدينى الفلسفى معتزلى ، وله فى هذه الفرقة مختصر تاريخى عظيم الفائدة ، نقول

(١) ابن رجب ، السكتاب المذكور (رجع نص بأكمله فى النص رقم ١ من النصوص لمحة بهذا البحث) .

(٢) « طبقات شافعية » ج ١ ص ٢١٨ س ٢ : « وجره لغيب الذى كان يدره من علوم الأوائى بخلق القرآن » .

(٣) راجع كتابى « محاضرات فى الاسلام » ص ١٩٨ (١ : ١٦) *Vorlesungen über den Islam* .

(٤) « صفة شافعية » ج ٥ ص ١١٠ س ١٧ : « ينسبون ذلك إلى مذهب لأوائى » .

(٥) أورده السيوطى فى « بنية لوعة » ص ٣٧٥ .

نرى ابن المرتضى عند ذكره لأبي الحسين البصري (المتوفى سنة ٤٣٦) (١) بعد أن سرد أسماء كتبه يقول إن أصحاب أبي هاشم أخذوا عليه شيئين : « أحدهما أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل ؛ ... الخ (٢) » . وكان طبيعياً من أجل هذا كله أن يطالب أهل السنة الشباب الراغبين في العلم أن يتجنبوا الاتصال بأمثال هؤلاء (المشتغلين بعلوم الأوائل) قدر المستطاع ، وأن يتجنبوا خصوصاً ما يجرونه عليهم من خطر محقق كإساءة فيروى أبو سعد بن السمعاني ، أحد كتاب التراجم ، أنه استمع إلى دروس على بن عبد الله بن أبي جراد (المتوفى حوالي سنة ٥٤٠) أثناء رحلته الدراسية إلى حلب . فذات مرة رآه بعض الصالحين يخرج من دار هذا الشيخ ، فسأله عن سبب زيارته له . فلما أخبره السمعاني بأنه كان يسمع الحديث من ابن أبي جراد ، غضب الرجل الصالح غضباً شديداً وقال : « ذاك يقرأ عليه الحديث ! ، قلت : ولم ؟ هل هو إلا متشيع يرى رأى الحلبيين ؟ » فقال لي : « ليته اقتصر على هذا ، بل يقول بالنجوم ، ويرى رأى الأوائل » .

فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فمن السهل أن نفهم كيف أن الكثير ، ممن كانوا يحرصون على حسن السمعة ، كانوا يسبلون قناعاً على دراساتهم الفلسفية ، مظهرين اشتغالهم بها تحت ستار علم من العلوم الحسنة السمعة . وأوضح مثال لهذا ، وإن لم يكن هو المثال الوحيد ، محمد بن علي بن الطيب (المتوفى سنة ٤٣٦) . فيذكرون عنه إنه « كان أماماً عالماً بعلم كلام الأوائل » ، إلا أنه خشي أهل زمانه فلم يشأ الظهور صراحة بمظهر الفيلسوف ، فأخرج مذهبه في صورة المذاهب الكلامية ، التي لم تكن مع ذلك حائزة لرضى أهل

(١) راجع مجلة « الاسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ ص ٢١٦ السطر الأخير .

(٢) المعتزلة ص ٧١ س ١٠٢ .

(٣) راجع مقاله زوبرنهم Sobernheim ، « الشيعة في حلب » ، في مجلة « الاسلام »

المجلد رقم ٦ ص ٩٥ وما بعدها .

(٤) ياقوت ، طبع مرجليوث ج ٥ ص ٢٤٤ في أسفل .

السنة في عصره هي الأخرى . ولكن كانت على كل حال أقل خطراً من الفلسفة الصريحة ، لأنها على الأقل قد نمت في تربة إسلامية^(١) .

ومن أجل هذا كله فقد كان مما يشير الغبطة ويبعث على لرضا ، أن يقل إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداية الروحانيين الذين استهدم طول حياته . فيروى مثل هذا في لمحة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن نجم الأربلي (المتوفى سنة ٦٦٠) ، الذي عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة . كان حسن هذا فيلسوفاً رافضياً ، وفي داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كي يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هي : « صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا »^(٢) .

وطبيعي أن يلزم عدم ثقة رجال الدين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التي تتضمن هذه العلوم . بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدي مجرد اقتنائها إلى إتهام صاحبها بيمه إلى الزندقة . ولعل الجاحظ يشير إلى أمثال هذه الكتب ، حين يذكر من بين الأشياء التي تخفى بعناية عن عيون الناس ، إلى جانب « الشراب المكروه » ، « الكتاب المتهم »^(٣) . وكان على النساخ والمحرفين ببغداد سنة ٢٧٧ هـ أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بالنساخ أي كتاب في الفلسفة^(٤) . وفي درس عام ألقاه عبد القادر الجيلاني المتصوف الكبير حين

(١) لفطى ، طبع بيروت ص ٢٩٣ س ٢٠ : « كان إماماً عالماً بعلم كلام لأوشن ... »

وكان يتقن أمر زمانه في النظر به ، وأخرج ما عنده في صورة متكلمي للملة الإسلامية » .

(٢) سيوصى ، « بقية لوعة » ص ٢٦٦ . كذلك يدعى ذهبي ، وهو حنبلي متعصب ،

أن أبى المعالي الجويني (أسس في فزلى) ندم ، وهو على قرش الموت ، على شغفه بعلم

الكلام ، وأن آلام عنده سبب . هذه لدراسة لأئمة : أوردته أبو الحسن في : ريح ، طبع

بوهر Popper المجلد الثاني ، ج ٢ ، ص ٢٧٧ ، س ١٠ .

(٣) الجاحظ ، « ابتلاء » ، طبع في فلوس ص ٨٧ س ٢ .

(٤) ابن الأثير ، أخبار سنة ٢٧٧ (ص ٧٢) ، وكان هذا القرار

على أحد الفضاء لا شيء إلا لأنه سمح بأن تكون في مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب^(١). وثمة مسألة لا تخلو من الفكاهة، وتلك مسألة الأمر باحراق كتب الاوائل التي كانت عند عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين (المتوفى سنة ٦١١)، حفيد هذا المتصوف الحنبلي الكبير (عبد القادر الجيلاني)، لأنها كانت تشتمل على الحاديات. وكانت محاکمته عملاً من أعمال الانتقام الذي قام به الوزير ابن يونس، لأن «ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر في حال فقره، فكانوا يؤذونه غاية الأذى». وكان عبد السلام رقيق الدين فاسقاً؛ حتى كان أبوه يدا عبه بموقفه بازاء الدين ويتهم عليه. ولما كان عبد السلام غير ضابط للسانه، فيبدو أنه لم يكن يخفى آراءه ومعتقداته. ويظهر أنه كان لمؤامرات خصمه أبى الفرج بن الجوزى المشهور دخل في أن عبد السلام بوجه خاص كان هو المقصود من الاضطهاد الذي لحق أسرة الصوفي الكبير (الجيلاني) — فقد زج بالكثير من أفرادها في سجون واسط.

ولما فتشت داره وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب في السحر والنارنجيات وعبادة النجوم، مما عنيبت به الأفلاطونية المحدثة الشرقية المضطحة، وصلوات موجهة إلى الكواكب^(٢) وأشباه ذلك وكلها مكتوبة بخط عبد السلام. فاستدعى عبد السلام وعبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله أنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب، فقد أمير باحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور للجامع

== يشمل كتب الكلام أيضا.

(١) أورده مرجليوث، «مجلة الجمعية الآسيوية للآسية» سنة ١٩٠٧ ص ٢٧٤ السطر الأخير.

(٢) راجع بحث دي خويه الذي ظهر في «أعمال المؤتمر السادس المستشرقين»، سنة ١٨٨٣، الجزء الثاني، القسم الأول (لندن سنة ١٨٨٥)، ص ٢٩٧، ٣٠٠ وما يليها.

الخليفة ، وجلس القضاء والعلماء ومن بينهم ابن الجوزي — على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف ، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد ، في النار . وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتباً ، ويقول — كل هذا وعبد السلام نفسه حاضر — العنوا من كتب هذه الكتب ، ومن اعتقد بما جاء فيها ؛ فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه . بل وإلى الامام أحمد وكانت غصبة (على الكفار والملحدون) ولا غصبة يوم بدر . وقيلت الأشعار في هجاء هذا الملحد ، فيها تهكم وسخرية من عبادة النجوم .

وحكم على عبد السلام بأنه فاسق ، وجرد من طيلسن العلماء ، وزج به في السجن ، وأخرجت مدرسة عبد القادر من يده ، وأسندت إلى ابن الجوزي . فلما أطلق سراحه بعد مدة من الزمن ، شهد كتابة بأن الاسلام حق وأنه مسلم مؤمن وعدد ضلالاته السابقة . ولما سقط ابن يونس ، ردت إليه المدرسة التي انتزعت من يده من قبل . وهنا كان على ابن الجوزي أن يتقدم وبسعى من عبد السلام قبض عليه ، وأرسل إلى واسط ، وزج به في السجن هناك . ولكن أطلق سراحه بعد خمس سنوات بتوسط من والده الخليفة ، ودخل بغداد وسط فرح الجمهور . أما عبد السلام فقد أمضى بقية حياته في رضى من الخليفة تارة ، وسخط تارة أخرى (١) .

ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الادارة من سوء وفساد ، قبض على أحد القضاة وكان بئس الحاكم ، وأخذ منه ما لا كثيراً . وأخذت كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة . فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا ، وكتب الإخوان الصفاء ، وما يشاكلها (٢) .

(١) ابن رجب ، اسكتاب المذكور ورقة رقم ١١٦ أ وما بعده ، وهو نص رقم ٢ من

نصوص لمحة بهذا البحث .

(٢) ابن الأثير ، أخبار سنة ٥٥٥ (طبعة بولاق ج ١١ ص ١٠٤) .

وكان طبعياً أن تتجه كراهية أهل السنة أولاً وبالذات إلى إلهيات أرسطو ، لأن مقدماتها ونتائجها كانت تعتبر متعارضة أشد التعارض مع مقتضيات عقائد الاسلام ، على الرغم مما بذله الفلاسفة الاسلاميون من عدة محاولات للتوفيق بين كليهما . ولم يقف الأمر عندها بل تعداها إلى ما هو تهديد لها ومقدمة ، فكان بدوره موضع الكراهية من نفوس أهل السنة . إذ لم يكن في وسعهم إلا أن يخافوا أن تكون هذه العلوم ، التي لا تتعرض للدين في جوهرها ، قادرة على الاغراء بالتقدم في طريق الفلسفة .

وأول هذه العلوم الرياضيات . أما الحساب فلم يكن لأحد أن يذمه إلا قليلاً جداً ، لأن الاشتغال به من مستلزمات علم الفرائض ، فالشريعة إذًا تقضى بتعليمه . والحسابات المعقدة التي يفترضها ممارسة هذا الفرع من فروع التشريع ، تجعل الحساب علماً مساعداً للخبراء في التوريث ، لا يمكن لهم أن يستغنوا عنه . ولهذا فإن من المعتاد أن يوصف الواحد منهم بوصف « الفرضي الحاسب » ، أي العالم بأحوال التوريث والعالم بالحساب^(١) في آن واحد .

وعلى العكس من ذلك كانت الهندسة على وجه التخصيص من بين العلوم الرياضية مبعثاً لبلبلة خواطر أهل السنة باعتبارها فرعاً يميزاً يحمل طابع علوم الأوائل . فكان القوم يشعرون بشيء من القلق بازاء الأشكال الهندسية . فهذه هي الأشكال الدائرية المعروفة باسم « دوائر العروض » المستخدمة في

(١) « المجلة الألمانية لهند الكتب » DLZ من ٧١٩ ؛ راجع بروكلمن ج ٢ ص ١٦٧ (سبط المارديني) ، وراجع السكتاب نفسه ص ٢١١ (أبو العلاء البهشي) . [يشير المؤلف هنا إلى كتاب « وسيلة الطلاب في معرفة الأوقات بالحساب » للمارديني الموجود منه نسخة خطية بمنشن واستامبول ، وإلى كتاب « ما لا بد للعقبة من الحساب » للبهيقي الموجود منه نسخة خطية بالمتحف البريطاني برقم ١٣٤٦ وفي بشيا برقم ٦١٠ في ملحق فهرست كتبها] .

شرح علم العروض ، نراها قد بدت لسنج الايمان في زمان أبي نواس كأنها زندية ، وحكم بالحاد واحد كان لديه كتاب فيه رسومات عروضية^(١) . وفي العصور المتأخرة أذرت الأشكال الهندسية الموجودة في أحد كتب ابن الهيثم الفلكية الخوف في نفس أحد المتعصبين^(٢) .

وإننا لنجد رأى أهل السنة في عصر متقدم ضد الهندسة والبرهان القياسي معاً ، قد عبر عنه في رسالة هزلية بعث بها أحد ظرفاء بغداد وهو حمد بن ثوابة (المتوفى حوالى سنة ٢٧٣ — ٢٧٧) إلى صديق له كان قد أرسل إليه مبعثاً نصرانياً أولاً ، ثم آخر مسلماً من بعد ، كي يعيناه مبادئ الهندسة . ففي مستهل هذه الرسالة مباشرة يسخر التلميذ بمبادئ هذا العلم الذى أريد له تعلمه كي يصير زنديقاً . ويلوم صديقه لأنه قد فقه بهذين الرجلين من أجل زعزعة إيمانه الدينى بطريقة مُقْتَنَعَةٍ^(٣) . نعم إن الموقف كه قد اخترع اختراعاً من أجل الدعاية والمزاح ، إلا أن هذا المزاح وتلك الدعاية تشيران إلى رأى سائد في طبقات وسعة ، أراد هذا الماخذن العايب أن يسخر بسداجة إيمانها ويعيث .

وبعد هذا العصر بزمان ليس بالطويل يرى أبا الحسين بن فارس يعبر حقاً عن شعور عام موجود في الدوائر السنية . حين يتحدث عن خطر الهندسة على الدين . ففي كتابه الذى أهده إلى الوزير العالم اصحاب بن عبيد (وهو من أعداء علوم الأوائس ، كما سنرى بعد حين) ، ونعنى به كتاب « الصحاح في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها » ، يتحدث في أحد مواضعه ، وقد أوضحت هذا الموضوع وشرحته من قبل في كتابي « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٢١٤ ، عما اقتصت به العرب من العلوم ، وفيه يرد على هؤلاء الذين

(١) لأغانى ج ١٧ ص ١٨ س ٩ من أسفل .

(٢) لفظى طبع برت ص ٢٢٩ .

(٣) باقوت ، اسكت ، المذكور ج ٢ ص ٤٦ .

يشكرون على العرب أسبقيتهم في إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدعون الأسبقية في هذا لليونان ، ذا كرين كلاماً فيه نسبوه « إلى قوم (فلاسفة اليونان) ذوى أسماء منسكرة ^(١) بتراجم ^(٢) بشعة لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها . » والحق أن فضل السبق في هذا كله راجع إلى العرب ، لا « إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء ^(٣) من الأعداد والخطوط والنقط ، التي لا أعرف لها فائدة غير أنها ، مع قلة فائدتها ، ترق الدين ، وتنتج كل مانعوذ بالله منه . »

وبودنا طبعاً أن نستمع إلى ما يقوله الغزالي في هذا الصدد ، وهو الذى درس الرياضيات ، ولا بد وأن رأيه فى صلتها بالأمور الدينية كان هو الرأى المعتمد . يرى الغزالي أن العلوم الرياضية ، وهى مفيدة فى ذاتها ، لا « تتعلق

(١) كثيراً ما أشار خصوم الفلسفة فى أسلوب نهكى إلى ما تحدثه أسماء الفلاسفة الطائفة المنسكرة من روع فى النفوس تجعل الناس يتخذون بها . فيقول الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » (القاهرة سنة ١٣٠٢) ص ٣ س ١ : « ولما مصدر كفرهم مما هم أسامى هائلة كسقراط وبقرات وأرسطاطاليس وأمثالهم » . وثمة مواضع أخرى أوردت فى « مجلة الدراسات اليهودية » REJ المجلد رقم ٣٣ ، تعليق رقم ٢ .

(٢) أما أن الفلاسفة قد بهرتهم أسماء (ترجمة معناها اسم) كتب أرسطو وهاتم ، فهذا ما أخذته عليهم ابن قتيبة فى أدب الكاتب (طبع جرينيرت Grünert ص ٣) فى أسفله . وهذه القراءة يجدها خصوم العلوم اليونانية فى مصطلحاتها كذلك . وأوضح مثال لهذا ما قاله أبو سعيد السيرافى فى المأطرة التى جرت بينه وبين متى بن يونس القنائى الفيلسوف فى قيمة منطق أرسطو (أوردتها ياقوت ، الكتاب المذكور ، القسم الأول من الجزء الثالث ص ١١٩) . ونرى الجاحظ يسخر (« الحيوان » ج ٣ ص ١١) من مصطلحات القائلين بالجواهر الفرد (ولم يكن منهم لأنه كان من تلاميذ النظام) ؛ راجع « البخلاء » ص ١٣٩ س ١٦ ، « والبيان » ج ٢ ص ٨ س ١٨ . وفى هذه الأحوال كلها استعمل لفظ « هال » كما فعل ابن فارس هنا . كذلك يقول الجاحظ عن الماتوية لثوم يريدون أن يهولوا بالفلاسفة الغريبة ، فى كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٩ س ٢٦ : « والتهويل بمود الصبح الخ » ؛ ثم فى الكتاب نفسه ج ٣ ص ١١٣ س ٣ من أسفل يقول « إن الزنادقة أصعب ألفاظ فى كتبهم وأصعب تهويل » .

(٣) راجع أيضاً ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٤٥ س ٢ ، حيث يذكر أن لإقليدس كتب كتاباً فيه « أشكال تدل على حقائق الأشياء المألومة والمغيبية » .

شئ منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا ، بل هي أمور برهانية ، لاسيلا إلى مجادتها ، وعلى الرغم من هذا كله فقد نجمت عنها آفتان ^(١) . وذلك أن « من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسنُ بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ، فيحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم [الرياضى] ، ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ، ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ، لا وغباً يقال له إن الفلسفة والدين ميدانان من ميادين المعرفة مختلفان ، وأن المرء يمكن أن يكون حاذقاً في أحدهما ؛ دون أن يكون حاذقاً في الآخر ، هذا إلى أن طريقة التدليل عند صاحب الرياضيات غيرها عند صاحب الآلهيات ، فالأول طريقته برهانية ، أما الثانى فطريقته تخمينية . ويعرف ذلك من جرب كلام الأوائل في الرياضيات والآلهيات وخاض فيه . فاذا قيل هذا للذى وثق بالفلاسفة ثقة عمياء ، « لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، وشهوة البطالة وخبث التكاسل على أن يصير على تحسين الظن بهم في العلوم كلها . فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم . فانها ، وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم ، يسرى إليه شرهم وشؤمهم . فقل من يخوض فيه [أى العلم الرياضى] إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى ^(٢) » .

ثم نرى الغزالى فى كتاب آخر يطرد الرياضيات من دائرة العلوم التى يجوز للمسلم أن يشتغل بها طرداً فيه من العنف وعدم التحفظ الشئ الكثير . فهو فى أحد كتبه ^(٣) يتحدث عن آفات المناظرة ، ولا يرضى بأن يكون مافى هذا

(١) سنورد هنا واحدة من الآفتين اللتين تحدث عنها فحسب .

(٢) « المفرد » ص ٩ .

(٣) « فاتحة العلوم » (القاهرة ، المطبعة الحسينية ، سنة ١٣٢٢) ص ٥٦ .

الفن من فائدة تشجيع الخواطر^(١) سببا في مدح هذه الرياضة العقلية يطغى على ماله من نتائج ضارة، وما يحدثه من الاتصاف بصفات مذمومة (مثل الكبر والعجب والرياء والمباهاة والحسد الخ) .

« فان الشيء إذا كانت له منفعة واحدة وآفات كثيرة فلا يجوز التعرض لآفاته ، لتلك المنفعة الواحدة » فالخمر مثلاً لا شك في ماله من نفع « في تعديل المزاج وتقوية الطبع وتقوية الدماغ ، والميسر في تشجيع الخاطر » ، ومع ذلك فهما محرمان . « بل الرياضة باللعب بالشطرنج ، يشجع الخاطر ، فلا يجوز الاشتغال به والتعرض لآفاته ، وكذلك النظر في علم أقليدس والمجسطى ودقائق الحساب والهندسة والرياضة بها يشجع الخاطر وتقوى النفس و [مع ذلك] نحن نمنع منها لآفة واحدة وهي أنها من مقدمات علم الأوائل ، ولهم مذاهب فاسدة وراها . وإن لم يكن في نفس علم الهندسة والحساب مذهب فاسد متعلق بالدين ، ولكن نخاف منه الانجرار إليه » .

ولم هذه النتيجة عينها اتهم في الواقع بعض المتدينين . فيروى مثلاً عن رجل اسمه محمد بن يونس البهراني الأربلي (المتوفى سنة ٥٨٥) ، الذي اشتهر خصوصاً كلفوى ، أنه اشتغل ببعض علوم الأوائل ، وحلّ شكوك أقليدس ، وأقبل على دراسة المجسطى لبطليموس إقبالاً صادف فيه بعض النجاح^(٢) ، ولكنه في النهاية انتهى إلى أن ثمار هذه العلوم مُرّجناها ، وأنها تفضى إلى غايات مذمومة كلها^(٣) .

(١) في « الأحياء » ج ١ ص ٩٥ س ١٧ ، يتحدث الغزالي عن « تشجيع الخواطر » من طريق علم الكلام ، وراجع أيضاً عنوان كتاب « شجذ العطنة » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ٧٤ ، السطر السابق على الأخير . كذلك نرى يحيى الدين بن العري يأخذ على الفقهاء في عصره أنهم يشتغلون بالجدال « بنون في ذلك تليح خواطرهم » ، « الفتوحات المسكية » (القاهرة سنة ١٣٢٩) ج ٤ ص ٤٥٩ س ١٢ .

(٢) فيقال عن مثل هذا العالم إنه « مجسطى أوقليدس » ، ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٢ ص ١٦٠ س ٤٧ راجع وصف الفهرست لأسددم بأنه « أقليدس » ، ص ٢٨٥ س ١٢ .
(٣) السيوطي ، « بغية الوعاة » ص ١٢٤ : « ثم رأى أن ثمره هذا العلم مرّجناها ، وعاقبته مذموم أولها وأخراها » .

وبينما استطاع الفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون أن يوجدوا مجالا
لإعتراف بعلم التنجيم في داخل الإسلام بقولهم إن «القدر» هو موجبات
أحكام النجوم، و«القضاء» هو علم الله السابق به يوجبه أحكام النجوم^(١)
نرى أن علم الكلام قد اتخذ بإزاء علم التنجيم موقف الإنكار^(٢) له. وذلك
لأنه رأى في التسميم بأن للنجوم تأثيراً علمياً في أحداث الكون إنكاراً للبدء
الرئيسي القائل بأن الله هو العلة الوحيدة والمباشرة لكل الأحداث^(٣)؛ وفي
هذا كان المعتزلة والأشعرية متفقين كل الاتفاق. فترى أحد المعتزلة المتقدمين
ونعني به أبا الحسن البرزعي، يفسر قولاً منسوباً إلى النبي هو: «إذا ذكرت
النجوم فأمسكوا»، بأنه أمر بعدم إضاعة أحداث الكون إلى فعل النجوم

(١) إخوان صفة، ج ٤، ص ١٤٦، راجع «سند طائفة من نجوم» لواردي
بروكلان ج ١ ص ٢١٩، ص ٢٣. وما يدل عليه مولد شخص هو وقضاء لله شيء واحد:
«وقد دس مولده على ذلك»، و«لا تسلم عليه قضاء لله»، «يقوت»، صبيح مرجيوت
ج ٥ ص ٣٦٠، ص ٤.

(٢) إخوان صفا ج ١، ص ٧٤، ص ٩ من أسهل حيث يقرأ: «أهل الجمل
يتركون الخ...»

(٣) أبو حيان نتوحيدي، «المقدمات» (طبعة بيجي) ص ٥، ص ٤: «ولا يكون
الذهب ما زعم أرباب الكلام وغيره بأن تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السفلية
ويعقون الوسائط والوصف، ويعقون «هو» على «هو» بل...» [يحتج بعض طائفة السنديين
(فهرسة سنة ١٩٢٩ ص ١٢٤، ص ١ — ٣) عن هذا من اختلاف كبير] ولأرجح
عندنا أنه أصبح من نص طائفة بيجي، وهالك هو: «هذا إذا كانت الأحكام صحيحة
ومدركة محقة، أو مصدقة محقة، ومعروفة محقة» [وإن يكن المذهب ما زعمه الضمير
هنا يعود على قوله في بدء الفقرة: «فحق أقصى هذا فضل» تحرير وخدق بصير، على
هذا الحد والحدية، كان علمه حرياً من الثرة، خيراً من فائدة...»] وأرباب الكلام ولدين
بأنهم تأثير هذه الأجرام العالية في هذه الأجسام السفلية، ويعقون بوساطة...
راجع كتابي «مخاضات في الإسلام» ص ١٣٠، ص ١٥ من أسهل، فيما يتعلق بأحدى
الصيغ التي تعدل من أهل أن تؤثر النجوم تأثيراً عيباً.

وتصرفها كما يفعل «جهال الفلاسفة»^(١). وكذلك كتب متكلم معتزلى شيعى هو حسن ابن موسى النوبختى (فى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع) كتاباً فى «الرد على المنجمين»، ثم أنه رد على الجبائى لأن الجبائى لم يكن فى رده على المنجمين قوياً حازماً، وإنما اكتفى باتخاذ وجهة نظر الشكاك^(٢). أما الأشاعرة فرأى مؤسس المذهب هو الأساس المعتمد، وهو الذى ألف كتاباً فى الرد على القائلين بـ «إضافة الأحداث إلى النجوم وتعليق أحكام السعادة بهاء»^(٣). وهذا رأى قد ظل رأى الأشاعرة السنيين^(٤). كذلك الشافعى يروى عنه وهو الواسع العلم جدا، أنه اشتغل بعلم النجوم^(٥) فى شبابه، ولكنه لما تقدمت به السن أنكر على نفسه هذا الاشتغال بهذا العلم^(٦). ثم إنه عُدَّ السبب فى استهتار أبى معشر البلخى (المتوفى سنة ٢٧٢ هـ = سنة ٨٨٥ م) بالدين، بعد أن كان قبل اشتغاله بهذا العلم من الاتقياء الصالحين. ذلك أن أبى معشر

(١) «المعتزلة»، طبع ت. و. أرنولد (ليبتسك سنة ١٩٠٢) ص ٥٣، س ٨.
(٢) النجاشى، «كتاب الرجال» (طبعة يومباى سنة ١٣١٧): «كتاب الرد على المنجمين! فان أبى على تجاهل فى رده على المنجمين... راجع أيضاً المعتزلة، الطبعة المذكورة، ص ٥٥ س ١٠، ص ٥٨، س ٦ من أسفل.

(٣) ابن عساكر، أورده ميرون Mehren فى كتابه عن الأشعرى... Exposé ص ١٠١ س ٨ من أسفل. كذلك برد على كتاب الآثار العلوية لأرسطو: «نقض كتاب الآثار العلوية على أرسطاطاليس»، الكتاب المذكور (تأليف ميرون) ص ٨٠٢ س ١٣.

(٤) يهمنى أن نشير هنا إلى كتاب أبى بكر الخطيب البغدادى (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) ورد خطأ مطبعى فى بروكلمن ج ١ ص ٣٢٩ فنذكر هذا التاريخ هكذا: سنة ٤٠٣ [المسمى بكتاب «القول فى النجوم»، راجع السبكي، «طبقات القاطية» ج ٢ ص ٢٣٥ س ١٠ و ص ٣١٩ س ١٧.

(٥) يروون عنه أنه فى افتخاره بعلمه بمحضرة الرشيد ذكر أنه عالم بالنجوم يعرف منها «البرى من البحرى، والسبلى، والجبلى، والفيلقى والمصبغ»؛ والظاهر أن معرفته بهذا العلم كانت بالأحرى متعلقة بعلم الفلك من هذا الباب (أورده ياقوت، طبع مرجليوث ج ٦ ص ٣٧٢ س ١٠).

(٦) السبكي، الكتاب المذكور، ج ١ ص ٢٤٣؛ ص ٢٥٨ س ٩؛ أبيات فى ذم علم النجوم، ياقوت، الكتاب المذكور ص ١٩٧.

كان في أول أمره من أصحاب الحديث — حتى قيل عنه أنه كان يفرى العامة
بالسكندى الفيلسوف^(١) — ، ثم عزم على الرحلة من المدخ خراسان إلى مكة
للمحج . وبينما هو في طريقه إلى مكة زار مكتبة الوزير علي بن يحيى بن المنجم
« وتعلم فيها علم النجوم ، وأغرق فيه حتى ألحد . وكان ذلك آخر عهد
بالحج وبالدين والاسلام أيضاً^(٢) » .

ورى أن النيث بن المظفر ، وهو حفيد نصر بن سيار المشهور أحد الولاة
في الأيام الأخيرة للدولة الأموية في الشرق ، ومحرر كتب العين للخليل
ابن أحمد ، يقول عن نفسه إنه اشتغل بتحصيل جميع فروع العلم ، فيما عدا
علم النجوم ؛ لأنه كان عاجزاً عن تحصيله ، ولكن لأنه رأى أن العلماء
يكرهونه^(٣) .

ولم يكن هذا قاصراً على التنجيم فحسب ، على الرغم من كان هناك من
تفرقة مستعملة بين الاصطلاحين : علم النجوم وعلم الهيئة^(٤) . فان المؤمنين
من أهل السنة لم يكونوا راضين كل الرضا عن الفلك العلوي أيضاً . فعلى الرغم
من معرفته من فائدة في إقامة بعض الشعائر الدينية (كتحديد مواعيد الصلاة
بالدقة^(٥) — علم الميقات — ، وتحديد القبلة — سمت القبلة —) ومن استعماله بهذا
المعنى في كتبهم ، إلا أنه من علوم الأوائس ، أى من العلوم التي لم تنبت في التربة
التي تنبت فيها العلوم الشرعية ، وكفى هذا لكي يكون علماً متهماً . بل إن مفسراً
متكلماً كبيراً ، قريباً كل القرب من الفلسفة ، كالفخر الرازى لم يكن يثق بعلم

(١) 'قطبى' من ١٥٣ س ١٥ .

(٢) ياقوت ، كتاب المذكور ج ٥ ص ٤٦٧ س ١٠ .

(٣) ياقوت ، كتاب المذكور ، ج ٦ ص ٢٢٥ : « وعجزت إلا أنى رثت
معه بكرهونه » .

(٤) مثلاً « فهرست » من ٢٧٩ س ١٥ : « يشار إليه في علم النجوم وسبق في
علم الهيئة » .

(٥) كان يرعى في من يعيدون بوطيعة « الوقت » أن يكون عدلاً . الفلك ، راجع مثلاً ما في
بروكلمان ج ٢ ص ١٢٦ س ٦ من أسفل .

الفلك كثيراً ، على الرغم من اعترافه بعلم التنجيم : فيقول إنه لا سبيل إلى معرفة عالم السموات إلا عن طريق النقل والأخبار^(١) .
والحق أنهم وجدوا في مواضع من علم الفلك مقدمات وأقوالاً لا يمكن التوفيق بينها وبين ما في الإسلام توفيقاً حقيقياً . فالسلطان السني خوارزمي مشاهير ما أخبره به أحد الرحالة عن بلاد الشمس طالعة فيها في منتصف الليل ، الحادأ وقرمطة ؛ فإن صحة هذا الخبر تقتضي الشك في صحة قواعد مواقيت الصلوات المختلفة^(٢) . إلا أن البيروني العظيم ، الذي كان يعيش آنئذ في بلاط السلطان ، طمأنه على صدق ما أخبر به هذا الرحالة^(٣) . ثم كيف يتفق مع حقائق علم الفلك أن تشرق الشمس من المغرب ، وقد ورد هذا في الحديث باعتباره علامة من علامات الساعة ؟ يرد محمد بن يوسف الكرماني (المتوفى سنة ٧٨٦) على من أنكروا إمكان هذه الظاهرة ، معتمدين على القول بأن قوانين حركات الأفلاك ثابتة لا تتغير ، بقوله في كتابه « الكواكب الدار في شرح البخاري » ، إن مبادئ أهل الهيئة مردودة ، وقواعدهم منقوضة ، ومقدماتهم ممنوعة ، وهم أنفسهم اعترفوا بأن تغير المشرق والمغرب ليس بمستحيل^(٤) .

والآن فإذا كان موقف أهل السنة عامة بإزاء دراسة الطبيعيات ؟ إن الغزالي نفسه ، وهو الذي لم يشأ التسليم ، وهو يحارب الفلسفة ، بأن هناك تعارضاً بين الحقائق الفلسفية التي ثبتت رياضياً ، وبين الأحاديث ، وكان أميل إلى اعتبار الأولى صحيحة لا سبيل إلى دحضها ، مفضلاً التضيحية

(١) « مفاتيح الغيب » (بولاق سنة ١٢٨٩) ج ٦ ص ١٤٩ : « والحق أنه لا سبيل إلى معرفة السموات إلا بالخبر » .

(٢) هذه المسألة هي في الواقع موضوع المسائل الدينية الفقهية التي ذكرها حسن العباسي في كتابه الوارد ذكره في كتابي « مباحثات في الفيلولوجيا العربية » ج ١ ص ٢١٥
Abhandlungen zur arabischen Philologie.

(٣) باقوت ، الكتاب المذكور ج ٦ ، ص ٣١٠ .

(٤) أورده القسطلاني ج ٩ ص ٣٢٤ في أسفل .

بصحة الأحاديث المتنافضة ، أو لا ؟ ذاً بالتأويل المؤدى إلى التوفيق بينهما ^(١) ،
 نقول إن العزالي كان أقس ثقة بالطبيعيات منه بالفلك . فإنه يقول : وأما
 الطبيعيات فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشوب بالخطأ ، فلا
 يمكن الحكم عليها بالغالب والمغلوب ^(٢) . وهذا الرأي المطبوع بطابع الشك
 المشوب بالخوف أمكن أن يفسح المجال لسكى يجيب من بعد ، عن السؤال
 "تنى وضعناه ، أحد كبار رجال الشافعية ، ونعنى به شهاب الدين بن حجر
 الهيتمي ، وكانت إجابته هاتيك ملحقة بنحرمة علم التنجيم . قال ابن حجر :
 وأما البحث في الطبيعيات فإن أريد به معرفة لأشياء على ما هي عليه على
 طريق أهل الشرع ، فلا منع منه ، وليس مشابهاً للتنجيم المحرم ؛ وإن أريد
 به معرفة ما هي عليه على طريق الفلاسفة ، فهو حرام . لأنه يؤدى إلى مفساد ،
 كاعتقاد قدم العالم ونحوه ، لا يخفى من قبائحهم . وحرمة حينئذ مشبهة لحرمة
 التنجيم المحرم : حيث أفضى كل منهما إلى المفسدة ، وإن اختلفت نوعاً
 وقبحاً ^(٣) .

— ٤ —

وكان لأهل السنة بازاء المنطق اليونانى موقف خطير ، أخطر بكثير من
 موقفهم بازاء بقية علوم الأوائل . فبينما كان عدم الثقة بازاء العلوم اليونانية
 الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكنفاح ضد المنطق
 فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة . فالاعتراف بطرق البرهان
 الارسططالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الايمانية ، لأن المنطق يهددها
 تهديداً جديداً كبيراً . وعن هذا رأى عبّر الشعور العام لدى غير المثقفين فى
 هذه العبرة التى جرت مجرى المثل : *مَنْ تَمَسَّطَقَ تَسْرَدَقَ* ^(٤) .

(١) " توفيت الفلاسفة " ص ٤ س ١٧ وما بعده .

(٢) " مقاصد الفلاسفة " (طبع صبرى الكردى ، القاهرة سنة ١٣٣١) ص ٣ .

(٣) " فتاوى حديثة " (القاهرة ، لميضية سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .

(٤) محمد بن شهاب ، " لأمثال العربية فى جزائر المغرب " ج ٢ (باريس ١٩٠٦)

والظاهر أن الفساراني — وفضله الرئيسي راجع خصوصا إلى شروحه لكتب أرسطو المنطقية وتبسيطها — قد قصد إلى معارضة هذا الرأي المتسلط على الأذهان ، حين كتب دفاعا عن المنطق (لم يصل إلينا) ، جمع فيه طائفة من أقاويل النبي يمكن أن تستخدم للحكم ، من وجهة نظر الدين ، حكما في صالح المنطق (١).

وكان للمتكلمين نصيب وافر في العمل على ذم المنطق من وجهة نظر الدين . وهم قد خرجوا على قواعد البرهان القياسي في محاولاتهم ، واعتقدوا أنهم يستطيعون تأييد أقوالهم بمقدمات لا مبرر لها غير اشتهاها أو تواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم . (٢) وكان هذا سببا في ازدراء الأرسططاليين المسلمين لهم (٣) . ومن دوائر المتكلمين ، سواء المعتزلة منهم والأشاعرة ، خرجت كتب عديدة ضد الفلاسفة عموما ، والمنطق على وجه التخصيص (٤) . واخوان الصفا ، ولعلمهم أن يكونوا في هذا مغالين بعض الغلو ، يتهمون المتكلمين (ويقصدون

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٣٩ س ١٥ : « كلام جمعه من أقاويل النبي صلعم يشير به إلى صناعة المنطق » .

(٢) راجع امرئنا لكتاب « معاني النفس » ص ١٣ [هذا كتاب في الأخلاق ، نسب خطأ إلى باخيا بن باقودا الفيلسوف اليهودي ؟ وهو باللغة العربية بحروف عبرية . امرء جولدسبير سنة ١٩٠٧ في « أعمال الجمعية الملكية للعلوم بمدينة جيتنجن » ، قسم الدراسات الفلسفية والتاريخية ، سلسلة جديدة ، المجلد التاسع ، عدد رقم ١ ، برلين ، فيدمن ، ٦٣ + ٦٩] وراجع ما يقوله الفزالي ، « معيار العلم » ص ١٣١ س ١١ : « ترى تناقض أكثر أقيسة المتكلمين . فانهم ألغوها من مقدمات مساهلة لأجل العمرة ، أو لتواضع المتعصبين لنصرة المذاهب عليها ، من غير برهان ، ومن غير كونها أولية واجبة التسليم » . وراجع « ميزان العمل » (القاهرة ، مطبعة كردستان سنة ١٣٢٨) ص ١٦٠ س ٨ .

(٣) راجع كتابي « محاضرات في الإسلام » ص ١٢٩ :

(٤) يكفي أن نذكر مثلاً كتاب « الرد على أهل المنطق » للنووي (التجاني ، الكتاب

للمذكور ، ص ٤٧) .

المعتزلة) بانهم يقولون بأنه لا وئدة في علم الطب^(١). وأن علم الهندسة^(٢) عاجز عن معرفة حقائق الأشياء^(٣). وأن علم المنطق والطبيعات ككفر وزندقة، وأن أهلها مدحدون^(٤). ونستطيع أن نوضح هذه لتهمة بمثال واحد، وهو ما رواه الفيلسوف أبو حيان التوحيدى في كتابه «مثالب الوزيرين»^(٥) عن موقف الصاحب اسماعيل بن عباد (المتوفى سنة ٣٨٥) «عالم، وزير آل بويه، وكان من أنصار مذهب المعتزلة المتعصبين تعصبا دفعه إلى أن يجعل هذا المذهب الدينى المذهب السائد في أيام وزارته»^(٦). وهذا الكتاب طعن في الصاحب وفي زميله أبى الفضل بن العميد، وكان شؤماً على من يقتنيه^(٧). قال أبو حيان بعد أن وصف كثرة معارف الصاحب السطحية وسرعة بديهة في أسوب تمكلى: «والغالب عليه (أى على الصاحب) كلام المتكلمين المعتزلة، وكتابته مهجنة بطرائقهم... وهو شديد التعصب على أهل الحكمة والناظرين في أجزائهم، كالهندسة والطب والتنجيم والموسيقى والمنطق والعدد، وليس له من الجزء الإلهى خبر، ولا له فيه عين ولا أثر»^(٨). وكتب الشيعة تنسب العبارة الآتية إلى الإمام عبد الله (أى جعفر

(١) من صرحوا بمدونتهم لعلم الطب، لاحظ بى ولحمد بن زكريا رزى الطبيب مشهور بكتاب فى «رد على الجاحظ فى رفض الطب» (الفهرست من ٣٠٠ س ٢٤)؛ رجع «مجلة وثائق لمعرفة الشرق» WZKM مجلد رقم ١٣ ص ٥٣، تعبير رقم ٣.

(٢) ربما كان هذا رجماً على من رأى الشك عند متكلمين.

(٣) راجع قبل ص ١٤١ تعبير رقم ٣.

(٤) «رسائل خون صمد» (طبعة بيهى) ج ٤ ص ٩٥ إلى أسفل: «إن علم الطب لا منفعة فيه؛ وإن علم الهندسة لا حقيقة لها (هكذا)؛ وإن علم المنطق والطبيعات كفر وزندقة، وإن أهلها مدحدون».

(٥) راجع «مجلة الجمعية لأسيوطية» JRAS، سنة ١٩٠٩ ص ٧٧٥.

(٦) راجع مجلة «الاسلام» المجلد رقم ٣ ص ٢١٤.

(٧) أورده سيوصى فى «بغية الوعاة» ص ٣٤٨ فى سطر الأخير: «وهذا الكتاب من مكتب المحدودة، ما ملكه أحد ولا وتمكنت أخونه». رجع أميدروز، «مجلة لاسلام»، المجلد المذكور، ص ٣٤٥.

(٨) يافوت طبع مرجعيات، ص ٢٧٦.

الصادق) : « إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا في الله ؛ فإذا سمعتم ذلك قولوا لا إله إلا الواحد الذي ليس كمثله شيء^(١) . وهنا يجب ألا يفوتنا أن نلاحظ أن هذا التحذير من المنطق صادر عن فرقة تنجس في العقائد اتجه المذهب المعتزلة .

— ٥ —

ولكن على الرغم من كل ما رأيناه من أن المنطقي — وهذا لقب المتخصصين في المنطق^(٢) — لم يكن ينظر إليه أهل السنة بعين الرضى ، فإنا نستطيع مع ذلك أن نشاهد أن بعضاً من أئمة رجال الدين قد تحدثوا بخير عن الاشتغال به اشتغالا يقوم على الدراسات التي وجدت في العصر العباسي الأول^(٣) ، وأنهم قد انتفعوا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية .

(١) الكلبي ، « أصول الكافي » (عياني سنة ١٣٠٢) ص ٥٢ س ١٠ . وهذه العبارة تذكرنا بالحديث الذي وضعه أهل السنة وقد أوردناه في « مجلة الجمعية المصرية للأدب » ، المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٣ س ١٤ .

(٢) وقد يستعمل أحيانا كلقب دائم لهؤلاء العلماء ، مثل يحيى بن عدي المنطقي ، أبو سليمان المنطقي ، والأخير كان مركزا لماثية من الفلاسفة ، جمع أبو حيان التوحيدي في « المناقب » مجالسها (راجع دي بور « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص ١١٤ وما يليها [= ١٥٥ وما يليها من الترجمة العربية]) ؛ ونحن نعهد إلى جانب جمع المذكر السالم للفظ « منطقي » جمع التكسير : « المناطقة » (ومن المؤكد أن هذا كان بتأثير لفظ « الفلاسفة » تأثرا لفظيا شكليا) عند الشمراني في « لطائف المثنى » ج ١ ص ١٢٤ س ٥ من أسهل : « كما هو مقرر في كتب المتكلمين والمناطقة وأهل الهندسة » .

(٣) إلا أن الكتاب الذي أمر الخليفة المعتضد أبا إسحاق الزجاج بتفسيره لم يخرج منه إلا نسخة واحدة خاصة بمخزاة المعتضد ، ونال الزجاج من أجله مكافأة من الخليفة ، فنقل إن هذا الكتاب لم يكن موضوعه علم المنطق ، كما قد يستنتج من عنوانه الذي ورد في روايات كثيرة هكذا : « جامع المنطق » . فان ما أوردته فهرست ص ٦٠ من وصفه لا يمكن أن ينطبق إلا على كتاب في اللغة ، وهذا يبرر تفضيل فليجل للقراءة : « جامع المنطق » ، وهي قراءة أوردتها ياقوت أيضاً (طبع مرجعيات ج ١ ص ٥٧ س ٣ من أسهل) . ولوائه من الصحيح أيضا أن أحد تلاميذ الزجاج ، وسمى به محمد بن اسمعيل أبا النصر السكندري ، قد اشتهر بأنه « كان عالما بالهندسة » ، لينا بعلوم الأوائل ، التوحي في ياقوت ، الكتاب المذكور ، ج ٦ ص ٤٠٧ س ٨ .

وهنا نستطيع أن نلقى نظرة على الاسلام في الغرب أيضاً . فنرى بعد موت الخليفة الحكم (سنة ٣٦٦ هـ) الذي عني بعلم الأول وعمل على انتشارها ولإقبال عليها ، أن المنصور بن أبي عامر قد أمر باحراق جميع الكتب المؤلفة في العلوم القديمة ، وبخاصة المنطق وعلم النجوم ، وكان المنصور يعتمد في تأييد حكمه على رجال لدين^(١) . إلا أن نشهد بعد هذه لمظاهرة الصادرة عن التعصب أن واحداً من أشد المتحمسين لنصرة السنة بمعناها الضيق ، هو ابن حزم ، كان من المؤيدين لعلم المنطق تأييداً مصدره الإعجاب وليس ابن حزم بوجه عام عدواً للفلسفة ؛ فهو يصرح بأن الفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس ، وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة ، فلا تعارض إذاً بين الاثنين ، وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة . وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقاً جاهلون^(٢) . ولدراسة المنطق في نظر ابن حزم قيمة خاصة فنراه يقول^(٣) : إن : الكتب التي جمعها أرسطاطليس في حدود الكلام (؟ — يقصد قواعد المنطق) ... كم كتب سالمة مفيدة ، دلة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم . وعظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود (أي القواعد المنطقية) في مسائل الأحكام الشرعية (أي يظهر عظم منفعتها في مسائل الأحكام الشرعية) : بها يتعرف كيف يتوصل إلى الاستنباط (الصحيح) ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ؛ وكيف يعرف الخاص من العام ، ولجمال من المفسر ؛ وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات والتأجيل النتائج ؛ وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة وما يبطل أخرى ، وما لا يصح البتة ؛ وضرب الحدود التي من شدتها كان

(١) نحمد الله ، مفصلاً لاحرق هذه الكتب ، في « طبقات لأهم » ص ٤٤ ، طبع

شيخو (بيروت سنة ١٩١٢) ص ٦٦ وما يليها .

(٢) كتاب « الملل » طبعة فخرية ج ١ ص ٩٤ .

(٣) « الملل » ج ٢ ص ٩٥ .

خارجاً عن أصله ، ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه . . وهو يشير أيضاً إلى الكتب التي ألفها في حدود المنطق ، وفي رده على الاعتراضات التي وجهها القائلون بأن العالم قديم إلى من يقولون بأنه محدث ، يقول إن هذه برهنة وهمية سفسطائية (شغبية) طالما حذر من مثلها من قبل ، فهي حجج سفسطائية لا تستقيم وقواعد المنطق^(١) . والظاهر أن كتب ابن حزم هذه قد ضاعت فيما ضاع من كتبه العديدة^(٢) . ومع ذلك فإننا نستطيع أن نكون فكرة عن منهجها وقيمتها مما ذكره أحد معاصريه^(٣) ، ونعني به القاضي أبا القاسم صاعد بن أحمد قاضي طليطلة (المتوفى سنة ٤٦٢ هـ) . قال صاعد : « فنى (أى ابن حزم) بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه « التقريب لحدود المنطق » ، بسط فيه القول على تعيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف أرسطاطاليس ، وأضح هذا العلم ، في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بين السقط^(٤) » .

ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية ، كما هو واضح أيضاً مما أوردناه له آنفاً من أقوال في علم المنطق . إلا أن هذا النقد مع ذلك دليل على أن التقاليد العلمية في الأندلس الاسلامي ، وهي التقاليد التي أوقف سيرها وتقدمها حادث المنصور بن أبي عامر لمدة من الزمان قصيرة ، لم يكن من الممكن أن تنتزع من

(١) كتاب « الملل والنحل » ج ١ ص ٢٠ في أعلى : « هذه شغبية قد طال ما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق » .

(٢) راجع « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٩٣ .

(٣) وقد عرف تاريخ ميلاد ابن حزم من ابن حزم نفسه مباشرة ؟ وعرف أخباراً عن مؤلفات ابن حزم من ابنه ، أبي رافع .

(٤) كتاب « طبقات الأمم » ص ٧٦ س ٥ وما يليه ؟ راجع ياقوت ، طبع مرجليوت ج ٥ ص ٢٧ ، فإنه أورد هذا الموضع .

وعيه وشعوره . إلا أن العناية بهذه الروح الأصيلة في الأندلس ، ونعني بها الروح العلمية ، لم تكن ظاهرة في جميع رجال الدين هناك بدون استثناء . فانه حتى في عصر الازدهار العظيم للدراسات الفلسفية ، وبدئها الحياة من جديد ، وهو الازدهار الذي ظهر حتى في أيام دولة الموحدين أنفسهم ، نسمع — وكتب التراجم تقدم لنا على هذا كثيراً من الشواهد — فقهاء المالكية المتزمتين يحملون على الدراسات الفلسفية في عنف ظاهر وغضب بين^(١) . ومن أوضح الأمثلة على هذا الاتجاه مثل تأخذه من القرن الثاني عشر ، وهو تلك الآيات التي هجأ بها ابن جبير ، الرحالة الكاتب البار ، الفلسفة^(٢) . ولعله في حكمه على ما سن ابن سينا وأبو نصر ، قد تأثر بما سمعه في البيئات السنية في الشرق التي اتصل بها أثناء رحلته^(٣) .

وكان للغزالي المكانة الكبرى من بين رجال أهل السنة الذين لم يكونوا ليكرهون دراسة المنطق في ذاتها . إلا أن النحو الذي عليه عالج هذا النوع من الدراسة الذي أحبه حباً شديداً يكشف عما كان يشعر به من حرج وضيق وهو يعالجه بإزاء من يمثلون مذهب أهل السنة والجماعة . فان أبا الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس (راجع قبل ص ١٢٣) الأندلسي الأرسطاطلي المدافع عن الدراسات المنطقية وله كتب في المنطق ، ونحن نراه في دفاعه عن المنطق وإيمانه بمكانة هذا العلم في الاسلام بعكس ما يقوله خصوم هذا العلم يستشهد بالغزالي

(١) راجع ميجيل اسين بلاثيوس في كتابه « ابن مسرة ومدرسته » (طبعة مدريد سنة ١٩١٤) ص ١٩ تعليق رقم ٥ Miguel Asin Palacios, *Abenmassara y su escuela* [في هذا التعليق يقول بلاثيوس إنه « بوجه عام ، كان المنطق يعتبر ، ليس فقط في القرون الأولى ، بل وفي العصور المتأخرة أيضاً ، من بين الدراسات التي يحرم الاشتغال بها »] .

(٢) المرقى ج ١ ص ٢١٦ [نص هذه الآيات هو :

قد ظهرت في عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر

لا تقتدى في الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر]

راجع مقدمة « رحلات ابن جبير » ، التي عملها ريت ودي خويه ص ١٥/١٤

The travels of I. Gubair, ed. Wright-de Goeje.

(٣) ذكر ابن العربي (« الفتوحات المكية » ج ١ ص ١٥٣ وما تليها ، القاهرة ،

الطبعة الميمنية سنة ١٣٢٦) أن ابن جبير سجد دفن ابن رشد ، وكان في حالة تأثر شديد .

خصوصاً ، نقول إن ابن طموس قال في عرضه للأحوال السائدة في عصره بعد أن أورد أسماء كتب الغزالي في المنطق ، إن الغزالي ، باعترافه ، لم يشأ في أسماء كتبه المنطقية أن يسميها باسم « المنطق » وإنما سماها بأسماء أخرى تخفى هذا الاسم الحقيقي الذي هو موضوع الذم والاستهجان^(١) . « فمذه السكتب التي ألفها أبو حامد هي في^(٢) صناعة المنطق ، لكن أبا حامد غير أسماء السكتب وأسماء المعاني المستعملة فيها ونكّب عن ألفاظ أهل الصناعة إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه . وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ماجرى على غيره من العلماء ، الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتحان فصانه الله عن ذلك بلطفه » . ولكن هذا لا ينطبق مع ذلك على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « المقاصد » ، فإنه لا يغفل ذكر هذا الاسم وإنما يستعمله كما يشاء ، حين يذكر فائدة هذا العلم في أثناء البحث فيه فيقول : « فإذا فائدة المنطق اقتناص العلم ، وفائدة العلم حياة السعادة الأبدية فإذا صح رجوع السعادة إلى كمال النفس بالتذكية والتحلية ، صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة »^(٣) ثم أنه اعتقد أن إظهار احترام رأى معاصريه يكون باستعمال ما استعمل من مصطلحات وألفاظ أراد بها أن يجعل مقبولا ما يورده من مناهج قد تثير الشك وعدم الثقة في نفوس الغرباء عن المنطق ، أكثر من أن يكون ذلك بتسمية كتبه بأسماء أخرى غير « المنطق » . وهو قد رأى أن الألفاظ المستعملة في المنطق عادة إنما وضعتها شعوب سبقت رسالة عيسى

(١) « رأيت من تلويحاته وإشاراته التي تكاد أن تكون تصريحاً أن له فيها (في صناعة المنطق) تأليف وري في تسميتها من أن يسميها باسم المنطق . وهذه السكتب منها « معيار العلم » ، وكتاب « محلك النظر » ، وهو دون « المعيار » ، ومقدمة « المستقصى » في الفقه ، ومنها مقدمة « المقاصد » . وراجع ما يقوله الغزالي في « تهافت الفلاسفة » (القاهرة ، المطبعة الميلادية سنة ١٣٠٢) ص ٦ س ١٠ : « السكتب التي سميها معيار العلم ، الذي هو الملقب بالمنطق عندهم » .

(٢) [في نص مؤلف البحث هن من]

(٣) « مقاصد الفلاسفة » ص ٧ .

ومحمد، وأخذتها عن صحيف إبراهيم وموسى^(١).
 بدأ الغزالي بأن قال إن منهج البحث في الأمور الفقهية لا يختلف عن منهج
 البحث في الأمور العقلية^(٢)، وعلى أساس هذا القول حاول في كتبه الخاصة
 بالمنطق أن يبين فائدة منهج هذا العلم للمباحث الدينية، كما حاول أن ينظم
 تطبيق ذلك المنهج على هذه الأخيرة. فراه في كتاب «القسطاس» يحاول
 جهده أن يستخرج أشكال القياس المختلفة، التي هي وحدها «موازن»
 الحقيقة، من القرآن نفسه. وفي كتاب «المعير» يقدم إلينا بحثاً منظماً كاملاً
 في المنطق، واضعاً نصب عينيه دائماً استخدامه في «الفقه» وتطبيقه على مسائله
 فالأمثلة التي يضربها لأشكال القياس وضروبه مأخوذة كلها من الفقه^(٣)،
 وفي مواضع كثيرة من المنطق نراه يوضح المسائل المنطقية بأمثلة من الفقه
 قدر المستطاع^(٤)، ولكن ليس معنى هذا مطلقاً أنه يرى أن طرق الاستدلال
 في الفقه متفقة اتفاقاً دقيقاً مع قواعد الاستدلال البرهاني، بل إنه يشير
 بالأحرى إلى ما هنالك من الفروق السائدة بين كلا المنهجين في كلتا الناحيتين^(٥)
 ويميز تمييزاً واضحاً بين الاستدلالات ذات الطابع الظني — وهي كافية في الفقه
 كل الكفاية — وبين الاستدلالات ذات الطابع اليقيني^(٦)، ويكشف
 باستمرار عن خرق مباحث الفقه للقواعد المنطقية. فنجد في كتاب «المقاصد»
 الذي قصد به إلى تقديم خلاصة للفلسفة الأرسطائية، يتنزه الفرصة
 حين عرضه لنظرية القياس، لكي يلقى نظرة على ما يسميه الفقه «والتكلمون

(١) «قسطاس» (جمعة لاهوتية، مطبعة ترقى سنة ١٩٠٠) ص ٥٩.

(٢) «معير» ص ٢٣؛ ٢؛ ٥؛ إن نظري فقهية لا يبرهن نظرياً فقهية.

(٣) «معير» ص ٨٦ وما يليها.

(٤) مثلاً في «كتاب» ص ٤٦؛ ٣ من أسفل؛ ص ٥٨؛ ٣ وما يليه؛

ص ٧٢؛ ٥ من أسفل؛ كذلك في مواضع من «كتاب» متفرقة.

(٥) «كتاب» ص ٨٣؛ ١٠؛ ٧٨ في أسفل؛ ص ١٤٨؛ ٢؛

وغير ذلك.

(٦) ص ٩١؛ ٩ من أسفل.

قياساً ، من أجل أن يبين ما فيه من عيوب منطقية^(١) . وفي كتاب « المعيار » يقوم بهذا بطريقة منظمة ، فيشير إلى أن درجة اليقين في النتائج تتوقف على درجة اليقين في المقدمات^(٢) ، ويأخذ على أهل الرأي والقياس سطحياتهم ، لأنهم بما لديهم من معرفة غير مضمومة بشيء من العلوم العقلية^(٣) يخلطون في استعمالهم القياس التمثيلي في الفقه .

إلا أن الغزالي لم يكن يقصد من وراء هذا إلى النيل من نظريات الفقه وأقواله الثابتة ، وإنما هو قد أراد بكتبه المنطقية أن يبين أهمية المنطق بالنسبة إلى تنظيم البحوث الدينية تنظيماً يقوم على منهج في البحث مستقيم ، وأن يوصي باتباعه ، وهذا واضح مما فعله في كتابه الأخير الضخم « المستصنى » ، وهو كتاب جمع دروسه في أصول الفقه ، فقد قدم له بمقدمة هي تلخيص لمسائل المنطق الرئيسية ، مأخوذ عن كتبه المنطقية السابقة .

وإن ما طبع عليه الغزالي من التردد ليجعله يصل في النهاية إلى نوع من الشك والقلق يشيرهما في نفسه تأملته في أغراض المنطق وما عسى أن ينجم عن هذه الأغراض من نتائج خطيرة بالنسبة إلى العقائد الدينية . فهو في كتابه « محك النظر » ، وهذا ملخص في المنطق ألغى الغزالي تلبية لدعوة صديق .

(١) « مقاصد الفلاسفة » ص ٤٣ .

(٢) « معيار العلم » ص ١١٢ : « إن المقدمات التي ليست عقلية ولا تصلح للبراهين » . وهو يشير بنوع خاص إلى الاستدلال في المقدمات عن طريق « نقل الحكم من جزئ على جزئ [في نص مؤلف البحث : جزء ، وهو خطأ مطبعي] آخر » ، ص ٦٩ ، ص ٤ من أسفل ، ص ٩١ س ١٦ ؟ وإلى القياس المؤلف « من مقدمات وعظية خطائية » ص ١٣٠ ، السطر الأخير ؛ وإلى هذا النوع من القياس المختلف فيه كثيراً ونهني به القياس « من الشاهد إلى العائب » . كذلك في مؤلفه الأخلاقي « ميزان العمل » ص ٩٤ س ١٠ ، ص ١٥٩ وما يليها يورد أنواع الاستدلال الثلاثة محدداً إياها بدقة .

(٣) « معيار العلم » ص ١٠١ س ١١ : « ولقد خاض في الفقه من أصحاب الرأي من شدى [في نص مؤلف البحث : سسدى ، وهو خطأ مطبعي] أطرافاً من العقليات ولم يخبرها » .

ولسنا نستطيع أن نحدد تاريخ تأليفه على وجه اليقين ^(١) ، يعبر عن سمته من هذا العلم تعبيراً ينم عن ضجر شديد فيقول : « وحوالي (هذا الصديق) إلى فن اضرحته بحكم السامة والضجر ، فعُدت إليه معاودة من التفت إلى مهجر وظلّ لالتفات إلى م. هُجر ثقيلاً ^(٢) » . ويطلب إلى صديقه (في المقدمة وفي الخاتمة) أن يعاهده على أن يدعو لله من أجله في أوقات خلوته بعد كل صلاة ، في مقابل هذا العمل الذي قام به إجابة إلى رغبته ، وأن يطلب إلى أصدقائه أيضاً أن يدعوا الله له بنفس لدعاء فيقول ويقولوا : « اللهم أره الحق حقاً ، وارزقه اتّباعه ؛ وأره الباطل باطلاً ، وارزقه اجتنابه ^(٣) » .

والآن فلندلّخص حكمه الأخير على هذا العلم الذي أشاد به في مطلع سنه . إشادة كبيرة باعتباره عبأ يؤدي إلى الظفر بالسعادة : يتحدث الغزالي في اعترافه (المنقذ من الضلال) عن المنطق من بين العلوم التي تحدث عن صلتها بالدين ، فيقول إنه كالرياضيات سواء بسواء لا خطر منه في ذاته على الدين . فاية صفة هناك بين مهمات الدين وبين قواعد الحدو أشكال القيس مثلاً ، حتى يجحد المنطق وينكر ؟ إلا إن هذا لانكار وذلك الجحود ليحملان أهل المنطق على سوء الاعتقاد في عقل هذا الذي يجحده وينكره . وعلى العكس من ذلك يرتكب أهل

(١) وسكنه على كل حال قد أعفه وهو في سن متقدمة ؛ فان « زالي يشير في الخاتمة من أنه بحث في المنطق في معيار عام ، وسكنه » يكن قد نشر هذا الكتاب بعد ، لأنه كان لا يزال في حاجة إلى مراجعة أخيرة . وتبعاً لهذا يظهر أن الكتاب الذي نحن بصدده أقدم من التحرير انتهى في الكتاب « معيار » الذي نشره من بعد ، وقد أشار إليه أيضاً في « التمهات » ص ٥٢ السطر الأخير باعتباره مدققاً لكتاب « تمهات » .

(٢) « بحث النظر » (طبع ، نعتاني ، لقباي ، فاهرة ، مطبعة لأدبية ، دون ذكر تاريخ طبع) .

(٣) كذلك في الرسالة الصغيرة إلى أحمد بن سلامة الدمي المسماة « رسالة أوعظ ولاعتقد » (بروكلمان ج ١ ص ٤٢١ ، رقم ١٢ ، ولكن ليس من صحيح ماورد فيه من قرعة اسم ابن سلامة هكذا : « كيمي ») المطبوعة مع كتاب « فيصن تعرفه » ، يرجو افزلي صديقه نفس الر : « يقول : « ... وهذا ... مقترح عليه » أن لا ينجبى عن دعوات في وقت خلوته ، وأن يسأل الله تعالى أن يربي ... » . وهذا رحمه نفسه يتكرر نصه في مقدمة « معيار اعلم » ، وفي « المنقذ » ص ٣٠ س ٥ من ضمن .

المنطق هم الآخرون ظالمًا ولا يعدلون . وذلك أنهم ويجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط . بل تساهلوا غاية التساهل . وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أن ما يُسَّقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين (اليقينية) ، فيتمجمل ويقع في الكفر قبل أن يتمكن من معرفة الحقيقة بادراكه حقيقة علومهم الالهية ^(١) .

تلك هي الأخطار التي قد تجر إليها دراسة المنطق ، على الرغم من أن المنطق لا يتعلق بالدين منه شيء . وليس في هذا تحريم للاشتغال بالمنطق ، وإلا لكان الغزالي متناقضاً مع جانب خطير رائع من جوانب حياته العلمية .

— ٦ —

إلا أن المعارضة في دراسة علم المنطق لم تصل أوج شدتها إلا في العصر الذي تلا الغزالي ، وكانت مرتبطة في هذا العصر ، ابتداء من القرن السابع الهجري ، باسم محدث من أشهر المحدثين في عصر بدء الانحلال . فالرواة يحدثننا عن شخصية من أعظم الشخصيات العلمية في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وتلك هي شخصية كمال الدين بن يونس الموصلی . عرفه ابن خلكان ، وكان على اتصال به ، فقدم لنا صورة واضحة لما كان عليه من عبقرية وسعة أفق ومشاركة في نواح عديدة من نواحي العلم ^(٢) . فإلى جانب معرفته بالعلوم الشرعية الإسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والانجيل ، حتى كان اليهود والنصارى ، فيما يحدثننا الرواة ، يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علماءهم هم أنفسهم ، ولم يكن له ثمة من نظير في معرفته بالرياضيات والطبيعات والعلوم

(١) « المتخذ » ص ١٠ و ص ١١ .

(٢) ابن خلكان ، طبع قسنطينة ، تحت رقم ٧٥٧ (ج ٩ ص ٢٤ وما يليها) ، وقد أورد هذا الكلام بتمامه السبكي في « طبقات الشافعية » ، ج ٥ من ص ١٥٩ إلى ص ١٦٢ .

الفلسفية. فكان يعلم من المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والضبط والموسيقى والألهيات ما لم يكن يعلمه واحد من معاصريه في فرع من هذه الفروع. وعلمه دقليدس وبطليموس لم يكن أقل من علمه بنخثر الشعر العرفي وما يرويه التاريخ. وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء، يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا. ومن بين هؤلاء الطلاب الشبان الذين كانوا يحجون إليه ابن الصلاح الشهرزوري (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) الذي أصبح فيما بعد إماماً من أكبر أئمة الحديث^(١). ارتحل ابن الصلاح إلى الموصل كي يتلقى على كمال الدين هذا دروساً في المنطق سرّاً. إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان طويلة وعلى الرغم مما أظهره الشيخ من حسن استعداد لافادته، لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب الشاب لذي كان اتجاه عقله اتجاهاً دينياً خالصاً. فلم يكن في وسع كمال الدين إلا أن يقول له: «يا فقيه، المصلحة عندي أن تترك الاشتغال بهذا الفن». فقال له: «ولم ذلك يا مولانا؟» فقال: «لأن الناس يعتقدون فيك الخير، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد، فكأنك تفسد عقائدهم فيك، ولا يحصل لك من هذا الفن». فقبض ابن الصلاح إشارته وترك الاشتغال بالمنطق. وإلى هذا كله يضيف ابن خلكان أن كمال الدين كان «يتهم في دينه، لكون العوم العقمية غلبة عليه». وكانت تعتريه في بعض الأحيان غفلة لاستيلاء الفكرة عليه بسبب هذه العلوم، وتبعاً لهذا حكم الناس عليه بما حكموا.

أما ابن صلاح الدين الشهرزوري فلم يكتف بترك الاشتغال بهذا العلم الذي لم يتسع له أفقه وكان خارجاً عن نطاقه، بل صار خصماً لدوداً له باسم الدين. في تلك الاجابة التي أجاب بها على من سأله (ولعن هذا السؤال أن يكون من وضعه هو نفسه): هل الشارع قد أباح الاشتغال بالمنطق تعليماً أو تعليمياً؟ وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام

الشرعية؟ وماذا يجب على ولي الأمر فعله بإزاء شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها، وهو مدرس في مدرسة من المدارس العامة؟ يبدأ ابن الصلاح فتواه بأن يصف الفلسفة وصف أهل السنة لها، فيقول: إن «الفلسفة أس» السفسه^(١) والانحلال، ومادة الخيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة. ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً، قارنه الخلدان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان. وأى فن أخذى من فن يُعنى صاحبه ويُظلم^(٢) قلبه عن نبوة نبينا محمد صلعم كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل مع انتشار آياته المستبينة ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد اتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة^(٣)، وعددناه مقصراً، إذ هي^(٤) فوق ذلك بأضعاف لا تحصى. فانها ليست مقصورة^(٥) على ما وجد منها في عصره صلى الله عليه وسلم، بل تتجدد^(٦) بعده

(١) تورية بالجزء الثاني من الكلمة: فل[سفه]. وتلاعب أبو الفتح البستي بهذا اللفظ فيقول إن «فلسفة» أصلها «فل» السفسه (ذكره الثعالبي، «بهاية الدهر» [طبعة دمشق سنة ١٣٠٤] ج ٤ ص ٢٠٧ س ١٣) وتلاعب مثل هذا التلاعب أيضاً الفقيه أبو عمران الميرتلي في أبيات له هجا فيها الفلسفة (كتاب ألف باد [القاهرة، المطبعة الوهبية سنة ١٢٨٧] ج ١ ص ٢٣ س ٢٠) فقال:

لا خير فيما الفسل أو له وآخره سفسه

(٢) في المخطوطة: أظلم [ومؤلف البحث يقرأها: أظلم؛ وهي قراءة لا تتفق مع ما يقتضيه السياق من وضع الفعل في صيغة المضارع، لأنه معطوف على «يمسى»؛ ولهذا اخترنا القراءة الموجودة بالطبعة المصرية].

(٣) راجع كتابي «دراسات إسلامية» ج ٢ ص ٢٨٥ تعليقات رقم ٢. *Muh. Stud.* عبد القادر الجليلاني، «الفنية» (طبعة مكة سنة ١٣١٤) ج ١ ص ٦٦ في الوسط: «وقد عددها أهل العلم ألف معجزة».

(٤) غير موجودة في المخطوطة [وغير موجودة أيضاً في الطبعة المصرية].

(٥) [في نص مؤلف البحث، كما في الطبعة المصرية، هكذا. ونحن نفصل قراءتها: «مقصورة» نظراً إلى حرف الجر «على»].

(٦) في المخطوطة: هي يتجدد [ومؤلف البحث يقرأها: وما يتجدد، والقراءة التي أميئناها هنا هي الموجودة في الطبعة المصرية، وقد اخترناها لأنها أوضح ولأنها تصحيح يسهل استخلاصها مما هو وارد في المخطوطة].

صلحهم على تعاقب العصور . وذلك أن كرامات الأولياء من أمتهم وإجابات^(١) المتوسلين به في حوائجهم ومغوثاتهم^(٢) عقيب توسلهم به في شدائدهم ، براهمين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ولا يحصرها حاد...
« وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه بما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يُقْتَدَى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقاداتها . قد برأ الله الجميع من مَعَصَرَةِ ذلك وأدناسه ، وطهرهم من أوضاره^(٣) . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فن المنكرات المستبعدة ، والرقاعات المستحذثة ، وليس بالأحكام الشرعية ، والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلا . وما يزعمه المنطقي^(٤) للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعا وقع أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، لا سيما من خدم نظريات^(٥) العلوم الشرعية . ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماءها ، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها ، فقد خدعه الشيطان ومكر به . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر عنه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الاسلام ،

(١) في المخطوطة : واحيات [ومؤلف البحث يقرأها : واخبات ؟ والقراءة التي أثبتناها هي الموجودة في الطبعة المصرية . وظاهر أن هذه القراءة الأخيرة هي الصحيحة : لأن « الاخبات » معناه الخشوع ، وليس هو المقصود هنا ، لأن الكلام متصل بالمعجزات والكرامات ، و « إجابات » المتوسلين داخلة في معنى الكرامات والمعجزات ؛ كما أنها من الناحية اللفظية أرجح ، فإن « الإجابة » أولى أن ترون « بالتوسل » .

(٢) [في الطبعة المصرية : إغاثاتهم] .

(٣) [في الطبعة المصرية : « أوصابه » ؟ والقراءة التي في نص مؤلف البحث ، والتي أثبتناها هنا لأنها أن تكون الأصح] .

(٤) في المخطوطة : بطريات .

لتخمد نارهم^(١) ويمحي آثارها وآثارهم . يسر الله ذلك وعجله . ومن أوجب هذا الواجب عزُّو من كان مُدرِّسَ مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها ، والاقراء لها ؛ ثم سجنه وإلزامه منزله . وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ، فإن حاله تكذُّبه ، والطريق في قلع الشر قلع أصوله . وانتساب مثله مُدرِّساً من العظام جملة ، والله تعالى ولى التوفيق والعصمة ، وهو أعلم^(٢) . ومن ثم أصبحت هذه الفتوى وثيقة عليها يعتمد خصوم المنطق ، وبها يبيون ويستشهدون . وإن ينسى الناس أن هذه الفتوى موجهة أيضاً ضد الغزالي ، لأنه هو الذى أدخل مناهج المنطق في الفقهيات . وإن لابن الصلاح على الغزالي مأخذ ومآخذ ؛ ونحن نراه لا ينسى أن يذكر من بين هذه المآخذ اشتغاله بالمنطق^(٣) .

وليست فتوى ابن الصلاح هذه إلا تعبيراً عن رأى السائد في البيئات السنية في مناطق واسعة من العالم الاسلامي إبان ذلك العصر ، ولم يكن الباعث عليه هذا التحريم الذى قضى به هذا العالم الدينى الشهير . والبيئة الواضحة على هذا ما حدث لأحد معاصريه ، ونعنى به سيف الدين على الآمدى (المولود سنة ٥٥١ هـ والمتوفى سنة ٦٣١) . وكان سيف الدين في أول اشتغاله حنبلي المذهب ، قد درس على ابن المني (راجع قبل ص ١٣١ ، تعليق رقم ١) وتخرج عليه . ثم انتقل من بعد إلى مذهب الشافعى . وكان عالماً بالدين

(١) [ومؤلف البحث يقرأها : « ابحى ديارم » ، لأن في المخطوطة : « ليعم ديارم » ؛ وواضح أن هذه القراءة غير ممكنة ، نظراً إلى اضطراب الضمائر في ديارم ، وأكارم ، وآكارم . ولهذا أثبتنا ما هو وارد في الطبعة المصرية] .

(٢) [لمر مؤلف البحث هذه الفتوى عن مخطوطة بدار السكتب برقم ٣٣٧ ، فقه الشافعية ، ورقة ١٧] (فهرست دار السكتب ج ٣ ص ٢٤٨) ، وترجمها . ولكن فتاوى ابن الصلاح قد اشترت الأقسام الثلاثة الأولى منها بالقاهرة سنة ١٣٤٨ ، لمرتها لإدارة الطباعة المنيرية عن مخطوطة موجودة بكتبة الأزهر ، وأخرى محفوظة بدار كتب رواق الأتراك بالقاهرة برقم ١٧٧٦] .

(٣) السبكي ؛ « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ ص ٦ ؛ ص ١٣١ ص ٦ .

مشهوراً ، قد جمع بين البراعة في العلوم الدينية والفقهية (وخصوصاً علم الأصول) وبين الاشتغال بقانون من علوم الأوائس شتغالا (١) مهماً ؛ وقد جاء إلى القاهرة وتولى تدريس العلوم الشرعية المعتادة ، وشهر بذلك شهرة كبيرة . إلا أنه اضطره اضطهاداً منشؤه التعصب ، لأنه اشتغل بالدراسات الفلسفية (المنطق خصوصاً) إلى جانب اشتغاله بالعلوم الشرعية . مع أنه لم يكن في تدرسه يدرس شيئاً من العلوم الفلسفية (٢) . فقد تهم بأنه فاسد العقيدة ، يقول بالتعطيل (راجع قبس ص ١٣٨) . ويذهب مذهب الفلاسفة . وكثيراً ما حضر بذلك ، وقع عليه الكشغريون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه (٣) . فلما رأى سيف الدين هذا التألب عليه فرأى إلى الشام ، ودعى إلى التدريس بأحدى مدارس دمشق ، ولكنه عزل من بعداً لاتهامه بما يشبه ما تهم به من قبل . وهذا مثل مأخوذ من الحياة الواقعية فيه تطبيق لنظرية التي قال بها ابن الصلاح الشهرزوري .

ومنذ هذا التاريخ اعتبر الاشتغال بالمنطق من بين الأشياء المحرمة على المؤمن الصحيح الايمان . وكان هذا التحريم مظاهراً شتى . فكان قاسياً شديداً حيناً . أقل قسوة وشدة في أحيان أخرى . فنرى واحداً من مشيخ الشافعية المشهورين ، هو تاج الدين السبكي (المتوفى سنة ٧٧١) يتخذ بازاء الفلاسفة موقفاً مملوءاً بأشد ما يمكن تصويره من العداوة ، بل ويتخذ هذا الموقف نفسه بازاء المتأخرين من المتكلمين الذين مزجوا كلامهم بكلام الفلاسفة ، ويوافق موافقة تامة وبدون شرط على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشيختنا ومشايخنا

(١) صبح لفصل الخاص بالنصائفة من كتب « أفكار الأفكار » به الذي ذكره بروكمان ، في مجلة « المشرق » المجلد الرابع من ص ٤٠٠ إلى ص ٤٠٣ ، وهي مجلة عربية شهرية تصدر في بيروت .

(٢) يقول ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٧٤ س ١٨ ، « نرى أعفل ذكر اضطهاد لأممى ، من نصه : « وكان مدر أن يقرى أحد شيخ من يوم عسكية » .

(٣) ابن خلكان ، صبح قسطنطد ، رقم ٤٤٣ (ج ٥ ص ٢٠) .

مشيختنا بتحريم الاشتغال بالفلسفة ، على حد تعبيره . أما المنطق فإن السبكي لا يحرمه تحريماً تاماً ، وليس من شك في أنه فعل هذا عاملاً حساباً لبعض الأئمة الذين اشتغلوا بالمنطق كالغزالي الذي كان السبكي يحمله كثيراً ، وإنما هو يسمح بالاشتغال بالمنطق بشرط أن يكون من يريد الاشتغال به قد رسخت قواعد الشريعة في قلبه ، ووصل في العلوم الشرعية إلى درجة من الكمال أصبح معها يعد « فقيهاً مفتياً مشاراً إليه من أهل مذهبه ، إذا وقعت حادثة فقهية » . أما ما عداه فيحرم عليه الاشتغال بالمنطق (١) . ومن المؤكد أن الإجابة بفتاوى الأئمة والمشيخة تشمل أيضاً فتوى ابن الصلاح .

ولعل تقي الدين بن تيمية الحنبلي الكبير (المتوفى سنة ٧٢٩) كان في موقفه بازاء هذه المسئلة التي نحن بصدد حلها مستقلاً عن ابن الصلاح . كان ابن تيمية عدواً لدوداً للفلسفة ، وهذا الرأي العدائي في الفلسفة وارد في معظم مؤلفاته العديدة . وله رسالة خاصة عنوانها « الرد على عقائد الفلاسفة » ، أوصى تلميذه شهاب الدين أتباع الشيخ بها في رسالة التحذرية التي كتبها إليهم بعد موت الشيخ ، وقد لاحظ أيضاً أن من المتعذر الحصول على نسخة كاملة من هذه الرسالة (٢) . وكتب ابن تيمية أيضاً كتاباً عنوانه « نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان » (٣) ، لخصه جلال الدين السيوطي في كتاب موجود في مجموعة مخطوطات فائررز برقم ٤٧٤ في مكتبة جامعة ليدن (٤) .

(١) « معيد النعم ومبيد النقم » لتاج الدين السبكي ، طبع مهران ص ١١١ . يشير السبكي في هذا الموضوع إلى مقدمة كتابه « شرح مختصر ابن الحاجب » ، وفيها أورد كلام الأئمة للتقدمين في علم المنطق . وإلى هذا يشير أيضاً في « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٩ س ٦ ، أثناء دفاعه عن الغزالي ضد ابن الصلاح .

(٢) طبعت هذه الرسالة في مجلة « المنار » ، المجلد العاشر من ص ٦١٦ إلى ص ٦٢١ .

(٣) [موجود من هذا الكتاب نسخة خطية في مكتبة سليمان ندوي بالهند . وسليمان هذا بحث في هذا الكتاب ظهر في مجلة « الثقافة الإسلامية » Islamic Culture]

(٤) راجع كتابي عن الظاهرية ص ١٣٠ .

وهذا السيوطي يحدث هو الآخر عن تحريمه لاشتغال بفن المنطق .
 فيقول في ترجمته الذاتية التي تفيض بافتخاره بنفسه : « وقد كنت في مبدئ
 الطب قرأت شيئاً في علم المنطق ؛ ثم ألقى الله كراهته في قلبي . وسمعت أن
 ابن الصلاح أفتى بتحريمه ؛ فتركته لذلك . فعوضني الله تعالى عنه علم الحديث ،
 الذي هو أشرف العلوم (١) . » . ويظهر أن السيوطي قد أظهر عداؤه للمنطق
 في مناسبة أخرى ؛ نعرف ذلك من الرسائل المنظومة (٢) التي تبادلها هو
 ومحمد بن عبد الكريم المغيلي « فقيه التواقي المتعصب ، وكانت تدور حول هذا
 الموضوع . ووضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلاً اسمه كافور كتب
 كتاباً عنوانه « الفرقان » — والكتاب وصاحبه غير معروفين تماماً — فيه
 تحدث عن المنطق حديث المستحسن له . فقدم السيوطي ، وقد كان على اتصال
 بالبيئات الدينية في داخل وريقة (٣) ، بهاجمه مهاجمة عنيفة . حينئذ هب
 الفقيه التواقي ، على الرغم مما كان عليه من تعصب شديد (٤) ، للدفاع عن المهاجم
 في رسالة منظومة ، بينما السيوطي في رده المنظوم الذي أرسله إلى توات
 قد برر سلوكه في هذه المسألة بقوله إن المنطق — وهو فضلاً عن ذلك من
 علوم اليهود والنصارى — « ممن يحرم الاشتغال به ، وأنه لا يحق لإنسان أن
 يسمى كتاباً تجاهه كاتجاه كتاب كافور باسم « الفرقان » ، فهذا الاسم خاص

(١) أورده ميرزايه في صيته لكتاب « طبقات فقيهين » للسيوطي ص ٦
 السطر الأخير .

(٢) من كتب « نيل لا بهج » لأحمد با سوداني . طبوع في كتب « تعريف
 لحرف رجل سيف » ، « طباع أبي قاسم محمد الحفوي ج ١ (لحز ث سنة ١٩٠٦)
 ص ١٦٩ و ص ١٧٠ ، حيث يورد نص قصيدتين .

(٣) راجع بحثي « في مميزات . . السيوطي وتأليفه » الذي ظهر في « محاضر جلسات
 أكاديمية قس . » SBWA (١٨٧١) قسم للدراسات الفلسفية التاريخية ، المجلد رقم ٦٩ ص ١٧

(٤) راجع « مجلة للدراسات اليهودية » ، المجلد رقم ٦٠ ص ٣٤ وم. يابها . ثم
 « مجلة عام لاسلامى » المجلد رقم ١٢ ص ٢١٠ و ص ٢١١ Rev. du monde mus.

بالكتاب الكريم فحسب (١).

وعلى الرغم من هذا كله فإن الكتب المؤلفة تدلنا على أن هذا الرأي القاضى بتحريم المنطق ، وهو الرأي الذى قال به المتعصبون ، لم يكن نصيبه النجاح فى السيطرة على نظام الدراسة الدينية الاسلامية . فالمكانة التى احتلتها الكتب المنطقية أمثال مؤلفات الأبهري (شرح إيساغوجى) والكاتبى (الشمسية) والأخضرى وغيرهم من ألفوا متوناً فى المنطق ، نقول إن المكانة التى احتلتها هذه الكتب — ونحن لا نذكر هنا إلا أعظمها تأثيراً — فى التدريس بجانب العلوم الاسلامية ، تقدم لنا الدليل على أن أصوات المعارضة المعادية للمنطق ذهبت هباء ، ولم يكن لها فى واقع الأمر نجاح . بل إن علم الكلام نفسه قد استخدم ، فى تأسيس قواعده ومقدماته وفى تطوره وارتقائه ، الفلاسفة الارسططالية كمرشد يسير على منهج قويم ، وكان ذلك خصوصاً منذ الفخر الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦) . وليس أدل على ضالة النجاح الذى لقيته صرخات ابن الصلاح الشهرزورى عما كشف عنه حديثاً (٢) البحث فى المذهب السكلامى الذى تضمنه كتاب السنوسى (٣) (المتوفى سنة ٨٩٢)

(١) [والسيوطى عدا هذا كتاب هو أم ما كتبه فى هذا الباب ، ولعله أن يكون أوسع كتاب ألف فى موضوع ذم المنطق ونقده ، فى ذاته ومن الناحية الدينية . وهذا الكتاب هو « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . ولا نعرف من النسخ المخطوطة لهذا الكتاب غير المخطوطة الموجودة بدار الكتب الأزهرية ضمن مجموعة رسائل السيوطى . والذى ليه الى وجودها هو أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق بك ، وهو يقوم الآن بالتدريس فيها ، والعمل على نشرها .

وفى أول هذا الكتاب يشير السيوطى الى كتاب له آخر فى هذا الموضوع نفسه هو « القول المبرق » ضمنه أقوال أئمة الاسلام فى ذمه وتحريمه . كما يشير أيضاً الى الكتاب المذكور هنا آنفاً ونعنى به تلخيصه لكتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الايمان » ، واسم هذا التلخيص « جهد الفريجة فى تهريد النصيحة » .

(٢) ماكس هورتن ، « السنوسى والفلسفة اليونانية » ، فى مجلة « الاسلام » سنة ١٩١٥ المجلد رقم ٦ من ١٧٨ — من ١٨٨ Max Horten, "Sanūsī und die Griechische Philosophie".

(٣) بروكلمن ج ٢ ص ٢٥٠ .

المعروف باسم السنوسية : فإن هذا المذهب يسير على نمط الفلسفة اليونانية .
وكتبه هذا قد نال مركز السيادة في المدارس السنية في الاسلام .
وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية باعتبارها
علماً مساعداً . ووضعت لفائدة الطلاب متون في هذا العلم ، بن ووضعت
فيه منظومات أيضاً ، جرياً على تلك الطريقة التعليمية التي لا تزال شائعة في
الشرق (١) . ومنذ قرن أو يزيد نظم أحد الكتّاب من رجال الدين في القاهرة
وكان كثير التآليف مشهوراً في زمانه ، أشكال القياس ، وأضاف إلى ذلك
شرحاً عليه (٢) .

وإننا لنرى هذه الظاهرة نفسها تتحقق بالنسبة إلى الفروع الباقية من علوم
الأوائل كذلك . وهذا دليل واضح على أن الاحتجاجات وطلبات
النظرية التي صدرت عن المتعصبين المتزمطين من رجال الدين في الاسلام
لم يكد يكون لها أدنى تأثير في تشكيل الحقيقة الواقعية وتكوينها . والكفح
الذي قمنا بعرضه في هذا البحث إنما كان من نصيب زمان قد مضى وزال . أما
اليوم فأهل السنة من المسلمين لا يقاومون علوم الأوائل بصورتها الحاضرة
بعد أن ارتقت ما ارتقت وتطورت ما تطورت . ولا يشعرون في أنفسهم
بشيء من المعارضة لها والسخط عليها .

(١) ومن قبل نظم الفيلسوف الطبيب المشهور محمد بن زكريا لرزي (توفي حوالي سنة
٣١١ — ٣٢٠) قصيدة تعميمية في المنطق ، فقه رست يورد من بين مؤلفاته : « قصيدة في
المصنفات » (من ٣٠١ س ٢٤) .
(٢) « شرح نظمه لأشكال المنطق » ، علي مبارك ، « الخطط الجديدة » ج ١٢ ، ص ١١ ،
س ١٤ من أسفل .

نصوص ملحقة

- ١ -

من كتاب « طبقات الحنابلة » لابن رجب الحنبلي ، مخطوطة مكتبة جامعة ليپتسك برقم ٣٧٥ ، برمز D.C. برقم ٧٠٨ في فهرست فولز ورقة ١١٥ | :

« إسماعيل بن علي بن حسين البغدادي الأزجي المأموني ، الفقيه الأصولي المناظر المتكلم ، أبو محمد ، ويلقب بفخر الدين ، ويعرف بابن الرفاء وبابن المشطة ^(١) . واشتهر تعريفه بسلام ابن المنى . ولد في صفر سنة تسع وأربعين وخمسمائة . وسمع الحديث من شيخه أبي الفتح ابن المنى . ولازمه حتى برع وصار أوحداً زمانه في علم الفقه والخلاف والأصولين والنظر والجدل . ودرس بعد شيخه بمسجده بالمأمونية . وكانت له حلقة بجامع القصر يجمع إليه فيها الفقهاء للمناظرة . وكان حسن الكلام ، جيد العبارة ، فصيح اللسان ، رفيع الصوت . وله تصانيف في الخلاف والجدل : منها « التعليقة المشهورة » ، و « المفردات » ، ومنها كتاب « جنة الناظر وجنة المناظر » في الجدل . واشتغل عليه جماعة وتخرجوا به ، وحدثت ، وسمع منه جماعة ، وأجاز لعبد الصمد بن أبي الجليش المقرئ . وولاه الخليفة الناصر النظر في قراه وعقاره الخاص ، ثم صرفه . وقد حط عليه أبو شامة ، ونسبه إلى الظلم في ولايته ، وأظنه أخذ ذلك من « مرآة الزمان ^(٢) » . وكذلك ابن النجار ^(٣) مع أنه قال : كان حسن العبارة ، جيد الكلام في المناظرة ، مقتدراً على رد

(١) هناك شخص آخر بهذا اللقب ، ذكره الفهرست ص ١٣٥ س ١٧ .

(٢) هذا كتاب في التاريخ أسبغ ابن الجوزي (بروكلن ج ١ ص ٣٤٧) ، وقد نشر جزءاً منه ج . ر . جيت (نسخة مماثلة لمخطوطة في جامعة ييل) ، شيكاغو سنة ١٩٠٧ .
راجع امدرود ، في « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » سنة ١٩٠٧ ، ص ١٠٧٥ وما يليها .

(٣) راجع قبل ص ١٣٢ تعليق رقم ١ .

الخصوم ، وكانت الطوائف مجمعة على فضله وعلمه ، وكان يدرس في منزله ، ويحضر عنده الفقهاء . قال : ورأيت نظراً في ديوان الطابق الجديدة ، فلم تحمد سيرته ، فعزل ، واعتق مدة بالديوان . ثم أطلق ولزم منزله . قال : ولم يكن في دينه بذلك (١) . ذكر لي ولده أبو طالب عبد الله في معرض المدح أنه قرأ المنطق والفلسفة على ابن مرقش الطبيب النصارى ، ولم يكن في زمانه أعم منه بتلك العلوم ، وأنه كان يتردد إليه إلى بيعة النصارى . قل وسمعت من أثق به من العلماء يذكر أنه صنف كتاباً سماه « نواميس الأنبياء » يذكر فيه أنهم كانوا حكماء كرمس وارسطاطليس . قل : وسألنا بعض تلامذته الخصيصين به عن ذلك فما أثبتته ولا أنكره . وقال : كان متسمحاً في دينه ، متلاعباً به ، ولم يزد على ذلك . قال : وكان دائماً يقع في الحديث وفي روايته ويقول : هم جهال لا يعرفون العلوم العقلية ، ولا معاني الأحاديث الحقيقية ، بل هم مع اللفظ الظاهر ، وينمهمس ويطعن عليهم . وبم أنشده ابن النجار من شعره :

دليل على حرص ابن آدم أنه ترى كفة مضمومة وقت (٢) وضعه
ويبسطها عند المات إشارة إلى صفورها مما حوى بعد جمعه
وتوفي في ربيع لأرب سنة عشر وستمائة ، كذا ذكر ابن القادسي (٣) ،
وأبو شامة ، وذكر ابن النجار أنه توفي في يوم الثلاثاء من ربيع الأول
ودفن من يومه بداره بدرب الحب (هكنا) ثم نقل بعد ذلك إلى باب
حرب (٤) ، رحمه الله وسامحه . وذكر ابن القادسي في تاريخه أنه وجد ببغداد

(١) في الأصل : بدل .

(٢) وهناك قراءة في المخطوط هي : عند .

(٣) لم استطع أن أحصر على مضمومات مفصلة عن كذا به الذي يقتبس منه ابن رجب كثيراً (راجع مثلاً ، ذكرناه في « مجلة الجمعية لشرقية لألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ ، تعقب رقم ٤) .

(٤) راجع « مجلة الجمعية لشرقية لألمانية » المجلد رقم ٦٢ ص ١٥ .

يهودى تزوج بمسلسة ، وأولدها ولدين . فخاف اليهودى ، وأسلم . فجُمع
الفقهاء واستفتوا فى أمره . قال : فقيل إن الفخر اسماعيل غلام ابن المني قال :
« الاسلام يجب ما قبله »

من المخطوطة المذكورة ورقة ١١٦ :

« وكان أديبا ، كَيِّسا ، مطبوعا ، عارفا بالمنطق والفلسفة والتنجيم وغير
ذلك من العلوم الرديئة . وبسبب ذلك نُتسب إلى عقيدة الأوائل ، حتى قيل
إن والده رأى عليه يوما ثوبا بخاريا فقال : والله هذا عجب ! مازلنا نسمع
البخارى ومسلم ، وأما البخارى وكافر فما سمعناه ، وكان أبوه كثير المجون
والمداعبة كما تقدم عنه . وكان عبد السلام أيضا غير ضابط للسانه ، ولا
مشكورا (١) فى طريقته وسيرته ، يُرمى بالفواحش والمنكرات . وقد جرت
عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وحُكم بفسقه ، وأحرقت كتبه . وكان
سبب ذلك أن ابن يونس كان جاراً لأولاد الشيخ عبد القادر فى حال فقره .
فكانوا يؤذونه غاية الأذى . فلما ولى ابن يونس وتمكن ، شئت شملهم
وبعث ببعضهم إلى المطامير بواسطة . وبعث فكبس دار عبد السلام هذا ،
وأخرج منها كتباً من كتب الفلاسفة ، ورسائل إخوان الصفا ، وكتب
السحر والتارنجيمات وعبادة النجوم . واستدعى ابن يونس ، وهو يومئذ أستاذ
الدار ، العلماء والفقهاء والقضاة والأعيان ، وكان ابن الجوزى معهم .
وَقُرِئَ فى بعضها مخاطبة رُحُل ، يقول : « أيها الكوكب المضى المنير ! أنت
تدبّر الأفلاك ، وتحبى وتميت ، وأنت إلآهنا » ، وفى حق المريخ من هذا
الجنس . وعبد السلام حاضر . فقال ابن يونس : هذا خطك ؟ قال : نعم . قال
لم كتبت ؟ قال : لأرد على قائله ومن يعتقد . فأمر بإحراق كتبه . فجلس

(١) فى الأصل : مشكور .

قاضى القضاة والعلماء ، وابن الجوزى معهم على سطح مسجد مجاور للجامع
الحنيفة يوم الجمعة ، وأضرموها تحت المسجد ناراً عظيماً ، وخرج الناس من
الجامع ، فوقفوا على طبقتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر
ابن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتبها من مخاطبة الكواكب ونحوه ، ويقول
العنوا من كتبه ، ومن يعتقده ، وعبد السلام حاضر . فيصبح العوام باللعن .
فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر ، بن وإلى الامام أحمد ، وظهرت الأحقاد
البدئية^(١) . وقال لخصوم أشعاراً ، منها قول المذهب الرومى ، ساكن
النظامية :

لِىَ شعراً أرق من دين ركن الدين ن ، عبد السلام لفظاً ومعنى
زُحِلَ^(٢) يشنى عليا ويهوى الحر ب حقداً عنيه^(٣) . . . وِضعنا
منجته النجوم ، إذ رام سعاداً وسروراً ، نحساً وهماً وحزناً
سار إحراق كُتبه سير شعري فى جميع الأقطار سهلاً وحزناً
أهب الجاهل الذى جعل الحق م ضلالاً وضيع العمر غبناً
رُمّت ، جهلاً ، من الكواكب بالتحجير^(٤) عزاً ، وننت ذلاً وسجناً
مازحياً^(٥) وما عطارده والمر يخ والمشتري تُرى يامعنى ؟
كل شئ يودى ويفنى سوى الله إلهى ، فانه ليس يفنى
ثم حكم القاضى بتفسير عبد السلام ورعى طيبسانه . فأخرجت مدرسة
جده من يده ويد أبيه عبد الوهاب ، وفوتضت إلى الشيخ أبى الفرج ابن

(١) [يفسرها مؤلف البحث بأنها نسبة إلى بدر الموقعة المشهورة ، فيكون المعنى أن
الحصنين تحمسون للإسلام وتداروا من أجله ، كما تحمسون أهل بدر من المسلمين . ولا يه بشككم
بفتح لدال ، وصوب النسب إلى موقعة بدر أن تكون لدل ساكنة كما ثبتته .]

(٢) منصوب فى الأصل .

(٣) هنا نقص بخل منه لوزن ؟ ونعل مصواب هو : حقداً على عى .

(٤) فى الأصل : بالتحجير .

(٥) فى الأصل : زحيل .

الجوزى ، فقد ذكر فيها الدرس مدة ، ذكر ذلك أبو المظفر سبط ابن الجوزى
وذكر معناه ابن القادسي ، وزاد أن عبد السلام أودع الحبس مدة . ولما
أفرج عنه ، أخذ خطه بأنه يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ،
وأن الاسلام حق ، وما كان فيه باطل . وأطلق . ثم لما قبض على ابن يونس
ردت مدرسة الشيخ عبد القادر إلى ولده عبد الوهاب ، ورد ما بقي من
كتب عبد السلام التي أحرقت بعضها ، وقبض على الشيخ أبي الفرج بسعي
عبد السلام هذا كما تقدم ذكره ^(١) . ونزل معه عبد السلام في السفينة إلى
واسط ، واستوفى منه بالكلام ، والشيخ ساكت . ولما وصل إلى واسط
عقد مجلس حضره القضاة والشهود ، وادعى عبد السلام على الشيخ أنه
تصرف في وقف المدرسة ، واقتطع من مالها . وأنكر الشيخ ذلك . وكتب
محضر بما جرى ، وأمر الشيخ بالمقام بواسط ، ورجع عبد السلام .

(١) لا كمال ما ذكرناه قبل من ١٢٩ عن اتجاه الخليفة الناصر الدين ، بمجرد أن نورد
الموضع الوارد هنا بنصه : في الورقة ٩٥ ب ما يلي :
« فلما ولي الوزارة ابن القصاب ، وكان رافضياً خبيثاً سعى في القبض على ابن يونس
وتتبع أصحابه . فقال له الركن : أين أنت عن ابن الجوزى ؟ فإنه ناصي من أولاد أبي بكر ،
فهو من أكبر أصحاب ابن يونس ، وأعطاه مدرسة جدي ، واحترقت كتبي بمشورته .
لكتب ابن القصاب إلى الخليفة الناصر ، وكان الناصر له ميل إلى الشيعة ، ولم يكن له ميل إلى
الشيخ أبي الفرج ، بل قد قيل أنه كان يقصد أذاه ، وقيل إن الشيخ ربما كان يعرض في
جباله بدم الناصر . فأمر بتسليمه إلى الركن عبد السلام ، فجاء إلى دار الشيخ ، وشتمه وأغلظ
عليه ، وختم على كتبه وفاره ، وشتمت عياله . فلما كان في أول الليل ، حمل إلى سفيته ،
وليس معه إلا هدوء الركن ، وعلى الشيخ غلالة بلا سراويل ، وعلى رأسه تخمفة ، فأحدر
إلى واسط ، وكان ناظرها شيعياً . فقال له الركن : مكث من عدوى لأرميه في المظورة الخ » .
وبلى ذلك ذكر سجين ابن الجوزى خمس سنوات (من سنة ٥٩٠ إلى ٥٩٥) ، ثم أطلق
سراحه ، ورد أعتباره .

بحوث في المعتزلة

لِسَكْرَتُو الْقَوْنَسُو نَمِينُو^(١)

١ - أصل تسميتها

من المسائل الخطيرة أن نعرف لأى سبب وبأى معنى أطلق لفظ «المعتزلة» أول ما أطلق على أصحاب المذهب الذى كان في «قرون الثاني والثالث والرابع للهجرة» خصماً خطراً للمذهب أهل السنة في الكلام . ذلك لأنه يتوقف على مثل هذه المعرفة حل مسألة من أهم المسائل التاريخية ، وتلك هى مسألة أصول حركة المعتزلة وطايعها الأصلي .

وأشهر الروايات في هذا الباب ، وهى رواية نسج حولها وحدها طائفة من الأفاضل خاصة ، تلك الرواية التى تشتق هذا الاسم من اعتزال واصل ابن عطاء الغزال (أو اعتزال عمرو بن عبيد بن باب في رواية أخرى^(٢)) . للحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ = ٧٢٨ م) أو اعتزاله للجماعة عموماً

(١) [ظهرت هذه البحوث في « مجلة دراسات لشرقية » RSO المجلد السابع ، روم ، سنة ١٩٦٦ . لأول فى صفحات من ٤٢٩ إلى ٤٥٤ ؛ وثانى فى صفحات من ٤٦١ إلى ٤٦٦ ، وثالث فى الصفحات من ٤٥٥ إلى ٤٦٠ ، ورابع فى صفحات من ٤٢١ إلى ٤٢٨ وهالك عناوينها فى الأصل على التولى :

Sull' origine del nome dei Mustazilit.

Sul nome di «Qadarit»

Rapporti fra la dottrina mustazilita e quella degli Ibaditi dell' Africa settentrionale.

Di una strana opinione attribuita ad al-Qāniz intorno a. Corano.

[رجع ترجمته فى لمحق الموجود آخر هذا الكتاب] .

(٢) يقتصر ابن اثية (متوفى سنة ٥٢٧ هـ = ٨٨٩ م) ، فى كلامه عن عمرو بن عبيد ، على أن يقول : « وكان يرى رأى قس ، ويدعو إليه ، واعتزل الحسن هو وأصحاب له ، فسموا معتزلة » (« عيون الأخبار » طبع قسمته ، جيتنجن ، سنة ١٨٥٠ ، ص ٢٤٣) =

في مسألة مرتكب الكبيرة : مؤمن هو أم كافر (١) ؟

وتفاصيل هذه القصة تختلف قليلا باختلاف الروايات : فعلى حسب

== ويكرر هذا بعينه ابن رسته (طبع دى خويه ، سنة ١٨٩٢ من ٢٢٠) الذى كتب فيما بين سنة ٢٨٠ وسنة ٣٠٠ هـ فيقول : « كان يرى القدر ، ويدعو اليه . واعتزل الحسن وأصحابه ، فسموا المعتزلة » . أما السمعاني (كتاب « الأسباب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ورقة رقم 536r) فيقول : « المعتزلى ... هذه النسبة إلى الاعتزال ، وهو الاجتناب . والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الاسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبد (هكذا) البصرى أحدث ما أحدث من المبدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى ، وجماعة معه فسموا المعتزلة » — ويقول الفريشى في « شرح المقامات » (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ج ١ ص ٣٨٥) عن عمرو بن عبيد : « ورآه الحسن [البصرى] يوماً فقال هذا سيد شباب أهل البصرة ، إن لم يحدث ، ثم أزاله ، ونهى عنه ، فقال بالعزل [اقرأ بالعذل] ودعا اليه ، وترك مذهب أهل السنة ، واعتزل الحسن البصرى ، وأسيت إليه المعتزلة » — ويورد كتاب آخرون كلتا الروايتين : الرواية التى تربط اسم المعتزلة بعمرو ، والأخرى ، وهى الأكثر انتشاراً ، التى تربطه بواصل .

(١) هذه المسألة التى ستظهر أهميتها فيما بعد (ص ١٠٨ الخ) ذكرها عبد القاهر بن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ — ١٠٣٨ م) في كتاب « الفرق بين الفرق » (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م) ص ٩٨ ؛ والسيد المرتضى على ابن الطاهر (المتوفى سنة ٤٣٦ هـ = ١٠٤٤ م) في كتابه « الأمالى » (= غرر الفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ ج ١ ص ١١٤ — ١١٦ (المجلس الحادى عشر) حيث أفاض فى ذلك (خصوصاً فى ص ١١٦) ؛ والشهرستاني (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ — ١١٥٤ م) طبع كيورتن بلندن سنة ١٨٤٢ — ١٨٤٦ ص ١٧ و ص ٣٣ — ٣٤ ؛ وابن خلسكان تحت اسم واصل (برقم ٧٩١ من طبع قستنفلد ، وبرقم ٧٣٩ من الطبقات المصرية) ، وقد ذكر خطأ « انه أخذ ذلك عن كتاب « الأسباب » للسمعاني ؛ والمهرى على الجرجاني في شرح « مواقف » الأبيي (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [— ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٧) والرواية المذكورة أيضاً باختصار فى نص الأبيي المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) ؛ وأبو المحاسن بن تفرى بردى فى تاريخه « (طبع يونبول وماس ج ١ ص ٣٤٨ تحت سنة ١٣١) وأبو الفدا فى تاريخه ، طبع ريسكه ج ١ ص ٤٧٨ تحت سنة ١٣١ (طبعة استامبول سنة ١٢٨٦ ج ١ ص ٢١٢) والمهدى لدين أحمد بن يحيى بن المرتضى فى كتابه « المعتزلة » طبع ت . و . آر نولد ، ليبستك سنة ١٩٠٢ ، ص ٣ — ٤ (عن مصادر مختلفة) ، و « اللاموس » تحت لفظ عزل ، و « تاج العروس » ج ٨ ص ١٥ ، والمقرئزى (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ = ١٤٤٢ م) فى « خطه » ، طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ — طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٤ — ١٦٥ (ويظهر أنه نقلها عن الشهرستاني) . — وهذه المسألة توجد كذلك فى المصادر التى تعزو اسم المعتزلة الى أصل آخر ، والتى سنذكرها فيما بعد من ص ١٨١ — ص ١٨٥ .

عضها جاء اسم المعتزلة من العبارة التي قالها الحسن في تلك المناسبة لتلميذه القديم : « اعتزل عن » ، وعلى حسب البعض الآخر كان قتادة بن دعامة (المتوفى سنة ١١٧ هـ أو سنة ١١٨ هـ) لمحدث أول من وضع هذا الاسم ، مشيراً إلى عمرو بن عبيد وإلى نفر من أتباعه بسبب اعتزالهم الحسن - وعلى كل حال فهما يكن من اختلاف الروايات ، فإن هذه المصادر تعتبر أن اسم المعتزلة اسم أطلقه عليهم أهل السنة ، وأنه يتضمن نوعاً من الذم واتهاماً واضحاً بالخروج على السنة والجماعة .

وبالبحثون الأوربيون قد أخذوا ، حتى زمن قريب جداً ، بهذه الرواية ^(١) . ومن هنا كانت ترجمتهم لهذا الاسم بلفاظ معناها « المنفصون » أو « الملتشقون » :

separati (Pococke 1650), separatists (Sale 1734), secessores seu separatistae (Reiske 1778), Abweichende, Sectirer (vom Hammer-Purgstall 1837), séparatistes (Schmolders 1842), Getrennte, Abtrünnige (Wolff 1845), Verstossene (Weil 1846), Dissidents (Munk 1859), Secte (Steiner 1865), Dissidenten (von Kremer 1865) Ceux qui se séparent (Dozy 1879), die sich trennende, d.h. die Sekte (Dieterici 1892), Disidente ó cismático (Asín 1901), Secession (Macdonald 1903), Dissidenti (Pizzi 1903), Seceders (Sell^a 1907), Dissidents, Schismatiques, Séparatistes (Galland 1906), Dissidents Montet 1911), those who separate themselves (Margoliouth), die sich trennende (Ulrich 1914), etc.

ويجدر بنا أن نذكر أن البحث الحقيقي عن أصل هذه التسمية ومعناها

(١) « لا ديراشي في » ترجمة رسائل الفارابي « ، مقدمة ص ١١ (Alfarabi's philosophische Abhandlungen übersetzt, ich sage mich von Euch los

لم يقيم به إلا قولف (١) وفيل (٢) واشتير (٣) في رسالته الصغيرة . لذلك كان اتفاق الآخرين في الجوهر قليل القيمة .

فيري اشتير (ص ٢٣ — ٣٠) الذي لا يقيم وزناً للروايات العربية التي ذكرناها آنفاً أن المعتزلة « اسم عام لفئة انفصلت عن الجمهور وانشقت عليه ، وهو يقابل لفظ Secte بالألمانية » ؛ ولكن بمضى الزمن أصبح هذا الاسم في أوائل القرن الثاني للهجرة علماً على مذهب خاص . وقد يُستَمر هذا على أن هذه الفرقة كانت من بين فرق الاسلام أهمها وأكبرها خطراً فهي « الفرقة » بالمعنى الكامل لهذه الكلمة . وعلى كل حال فيبدو أن هذه التسمية قد انتشرت انتشاراً بطيئاً . إذ يتكلم ابن قتيبة (المتوفى سنة ٢٧٦هـ = ٨٨٩م) عند ذكره لمذاهب عصره (ص ٣٠١) لا عن المعتزلة بل عن القدرية (٤) ، مع أنه عرف اسم المعتزلة (انظر قبل ص ١٧٣ التعليق رقم ٢) وعلى ذلك فالنواة الأولى لمذهب المعتزلة كانت إذناً إنكار القدر المطلق ؛ ويشير لفظ القدرية إلى مضمون المذهب ، فهو من الناحية الظاهرية الشكلية إذناً أكثر تحديداً وأوضح دلالة من لفظ معتزلة . وثم لما أظهروا آراء مخالفة في مسائل عديدة أخرى مثل صفات الله ، وطبيعة القرآن ، والوعد والوعيد ،

(١) في كتابه « الدروز و اسلامهم » لبيتسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ تعليق *Die Drusen und ihre Vorläufer*

(٢) في كتابه « تاريخ الخلفاء » ما نعيم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ص ١٩٣ تعليق *Geschichte der Chalifen*

(٣) في كتابه « المعتزلة أو أحرار الفكر في الاسلام » لبيتسك سنة ١٨٦٥ ، في قطع الثمن ، ص ١١٠ + صفحات *Die Mu taziliten oder die Freidenker im Islām*

(٤) أثبت أحماء رجال القدرية الذي أورده ابن قتيبة قيمة غير تلك التي يظنها اشتير ؛ فهو لا يهوى أسماء كثير من المعتزلة المشهورين (فلا يذكر واصل بن عطاء مثلاً) ، ومن جهة أخرى يذكر أشخاصاً لاصلة لهم بالاعتزال مثل الحديثين وهب بن منبه ، ومكحول ، وقتاده المشهور الذي كان عدواً للمعتزلة ١ وأورد ابن رسته هذا أثبت عينه ص ٢٢٠ — ٢٢١ ويظهر أنه نقله عن ابن قتيبة — وليرجع القارى إلى ملاحظاتي بعد ص ١٩١ (والتعليق رقم ٢)

ومسائل ثانوية أخرى ، بدت هذه التسمية [القدرية] غير كافية ، لذلك استبدل بها لفظ « معتزلة » ولم تعد تستعمل شيئاً فشيئاً .

وهذه النتيجة التي وصل إليها اشتينر اعتماداً على نصوص عربية متأخرة عن القرن الثالث الهجري تسمى المعتزلة أحياناً باسم القدرية ، تلقاها كثير من الباحثين بالقبول . ففون كريم الذي رأى أولاً في مذهب المرجئة أصول المعتزلة ^(١) ، اعتقد من بعد أن مذهب القدرية في القدر تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية خاصة على يد بشار بن برد ، وعمر بن عبيد ، وواصل بن عطاء ^(٢) . وديرتشي ^(٣) يظن أن السبب في اعتزال واصل الجماعة ، هو ثورته على المذهب المنكر لحرية الإرادة . ويذهب دي بور إلى القول بأن القدرية هم أسلاف المعتزلة ، وأن هؤلاء الأخيرين هم خلفاء القدرية ^(٤) . ويذكر دوزي صراحة أن واصل بن عطاء « أنشأ مذهب المعتزلة أو القدرية (القائلين بحرية الإرادة) كما يسمون أيضاً » ^(٥) ويصرح هو تسمياً ^(٦) بأن « النقطة التي ابتداء منها مذهبهم كانت إنكار القدر . ولكن اسم المعتزلة (المنفصلين) الذي اتخذوه هم وغيرهم من مبتدعة المسلمين ،

(١) « تاريخ الأفكار السائدة في الاسلام » ، برلين سنة ١٨٦٨ *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* ، حيث يقول في ص ٢٧ : « يبدو أن [الاعتزال] قام على أساس إرجائي » .

(٢) « تاريخ حضارة الفرق في أيام الخلفاء » ، فيينا سنة ١٨٥٥ — ١٨٧٧ ج ٢ من ٤٠٩ إلى ص ٤١١ *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*

(٣) مقدمة كتابه « ترجمة رسائل الفارابي الفلسفية » ، ليدن س ١٨٩٢ من ص *Alfarabi's philosophische Abhandlungen* übersetzt

(٤) « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، *Geschichte der Philosophie im Islam* من ٤٤ — ص ٤٥ [ص ٥١ من الترجمة العربية] .

(٥) « بحث في تاريخ الاسلام » ، ترجمة ف . شوفان ، ليدن سنة ١٨٧٩ من ٢٠٥ *Essai sur l'histoire de l'islamisme* , traduit par V. Chauvin

(٦) في الفصل الخاص بالاسلام من كتاب « تاريخ الأديان » الذي أشرف على إخراجه شانتبيه دلاوسيه P. D. Chantepie de la Saussaye ، الترجمة الفرنسية ، باريس سنة ١٩٠٤ من ٢٨٩ .

نشأ ، كما يروون ، عن اختلاف في الرأي ضئيل . ويقول ما كس هورتن^(١) إنهم استمروا لمذهبيين : الأول مذهب القائلين بحرية الإرادة (القدرية) والثاني مذهب الأرجاء (المرجئة) . ومن هنا كانت مسائل حرية الإرادة ، وإنكار أو تخفيف عذاب المسلم المذنب ، ماورثوه في مذهبهم عن هاتين الفرقتين من مسائل . . وكذلك جولد تسيهر في كتابه ومحاضرات عن الاسلام ، (طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ ص ١٠٠) يؤكد أن نقطة ابتدائهم كانت بواعث مصدرها التقوى والتعبد ، مثلهم في ذلك مثل سابقهم القدرية القدماء ؛ مع أنه يصرح في الصفحات التالية بأنه لا يرى في مسألة حرية الإرادة النقطة الرئيسية في مذهب المعتزلة . أما جالان^(٢) فيميز جيداً بين القدرية والمعتزلة ؛ ولكنه يقول : إن فلسفة المعتزلة قديماًها مذهب القدرية وأعداءه ، وإن إنكار القدر المطلق وعذاب المؤمن المذنب (هكذا) عذاباً ابدياً كانا نقطة ابتداء خلاف المعتزلة ، وظلاً للنقطة الرئيسية في مذهبهم .

وفي سنة ١٩١٠ حاول جولد تسيهر أن يفسر الاسم تفسيراً جديداً لو أنه صح لكان يطبع الأصول الأولى لمذهب المعتزلة بطابع مغاير لذلك الذي يبدو من الروايات العربية التي أخذ بها المستشرقون الأوروبيون . فهو يشير كما يشير المؤرخون بمناسبة واصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد ومعتزلين

(١) « المسائل الفلسفية في علم الكلام عند المسلمين » ، بون سنة ١٩١٠ ص ٤
Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam من البحث أن
تلف عند الخطأ الذي وقع فيه هورتن فيما يتعلق بمذهب المعتزلة في عذاب الآخرة وصلاته
بمذاهب المرجئة .

(٢) « بحث في المعتزلة (أصحاب النزعة العقلية في الاسلام) » ، جيليف ، سنة ١٩٠٦
صفحات ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٥ ، *Essai sur les Mo'tazelites (Les rationalistes de l'Islam)* ،
Genève — وهذا البحث رسالة قدمت للحصول على درجة « بكالوريوس في اللاهوت » من
كلية اللاهوت البروتستانتية بباريس — وقد تبع جالان من مونييه Montet في كتابه : *De l'état*
present et de l'avenir de l'Islam عن « حاضر الاسلام ومستقبله » ، باريس سنة ١٩١١
ص ١٤٠ .

آخرين متأخرين كذلك ، إلى ميولهم الصوفية وزهدهم ، أى إلى بعدهم عن زخرف الدنيا وشهواتها ^(١) ، ويورد شاهداً قديماً على استعمال لفظ «معتزل» بمعنى زاهد أو متعبد ^(٢) . ومع هذا كله فإنه يقول : « معنى هذه الكلمة المنشقون » . ولست أريد أن أكرر هنا الأسطورة التى عنى الناس بروايتها من أجل تبرير هذه التسمية ، وإنما أريد أن أقرر أن التفسير الحقيقى لهذه التسمية هو أن البذور الأولى لهذا المذهب كانت دوافع صادرة عن التقوى والتعبد وكان الباعثون على هذه الحركة رجالاً متعبدين ، زهاداً معتزلين (زاهدين) ثم اتصلت الحركة بالدوائر العقلية ، فاتخذت شيئاً فشيئاً موقفاً المعارضة بازاء المعتقدات الدينية السائدة ^(٣) .

هذا الفرض الذى افترضه جولدم تسيهر تقببه هورتن بحس شديد فى سنة ١٩١٣ ^(٤) . وليكن مرجوليوت ^(٥) رفضه بشدة فقل متحدثاً عن الأصل القدرى لمذهب المعتزلة : « المعتزلة (من انفصلوا) . . . وهم لذين اعتزلوا لا إخوانهم ، وإنما مجلس الحسن البصرى ، كانوا يؤمنون بحرية الإرادة » .

أما أنا فأرى أن ما افترضه جولدم تسيهر وهى لا يقوم على سند ما من المصادر ، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة : كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الميل إلى الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم ، سواء كأفراد أو كجماعة ؟ أفلم يكن الزهد منتشرأ بنفس الدرجة فى الوسط الدينى الذى اعتزله المعتزلة ؟ أفلم يكن الحسن

(١) « محاضرات فى الاسلام » طبعة هيدلبرج سنة ١٩١٠ من ١٠١ .

(٢) الكتاب السابق من ١٣٦ (تعليق رقم ٢ على الجند رقم ٥) .

(٣) الكتاب السابق من ١٠٠ .

(٤) « المذاهب الفلسفية عند المتكلمين فى الاسلام » ، بون سنة ١٩١٢ من ١٤٩ .

« Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam » ، تعليق رقم ٣ .

(٥) « لاسلام » ، الطبعة الثانية ، لندن من ١٩١٢ من ١٨٨ Mohammedanism .

البصري مشهوراً بالزهد ، وهو أستاذ واصل ؟ وهل يحتمل أن تكون الروايات العربية سواء منها المعتزلية أو السنية قد أخطأت إلى هذا الحد فنسبت تسمية المعتزلة ونشأتهم لا إلى مسألة عملية وإنما إلى مسألة إيمانية وعقيدة خاصة ؟ يبدو لي أن فرض الباحث الاسلامي الكبير (جولد تسيهر) بعيد عن الحق أكثر من بعد التفسيرات السابقة المألوفة .

والواقع أن الباحثين لم ينتبهوا حتى الآن انتبهاً كافياً إلى مسألة خطيره كل الخطورة . تلك هي أن المؤلفين العرب على اختلاف آرائهم في أصل تسمية المعتزلة ومعناها الأول يكاد يتفقون^(١) على أن الخلاف بين أهل السنة وبين مؤسسي مذهب المعتزلة (واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد) إنما نشأ حينما احتدم النزاع واشتدت الخصومة بين متكلمي الخوارج ومتكلمي أهل السنة ، حول مسألة مرتكب الكبيرة ، من جراء الثورات الخطيرة التي قام بها الخوارج . ذلك النزاع الذي لم يهتد حينئذ حالة المذهب في الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج حيوية خطيرة من الوجهتين العملية والسياسية ذلك أننا لو سلمنا بذهب الخوارج في اعتبار مرتكب الكبيرة كافراً^(٢) لكانت النتيجة أن يعتبر خارجاً على الأمة الاسلامية ، وأن يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً ، وألا تقبل له شهادة ، وأن يستباح دمه وماله ، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بني أمية وعماهم وأنصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم حقاً أن يثور عليهم ويحاربهم . وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذاك التحريض على الثورة ضرورة إذا أخذنا بمذهب أهل السنة في أن الفاسق مع ذلك مؤمن ، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التي

(١) أنظر ما أورده من مقدمات في ص ١٧٣ تعليق ، وفقرات السعدوي المشار إليها في ص ١٨١ إلى ص ١٨٣ .

(٢) لا يعني هنا أن يعتبر كافراً هرك أو مشركاً (كما ترى فرق الخوارج الأزارقة والنجدات والصبرية) أو أن يعتبر كافراً نعمة وكافراً كفران نعمة (كما يرى الخوارج الإباضية) . أنظر « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر البغدادي ص ٩٧ — ٩٨ .

لكل عضو في الأمة الإسلامية ، اللهم إلا في حالات ضئيلة .
في هذه المسئلة التي كانت موضوع مناقشات عنيفة في النصف الثاني من
القرن الأول لما لها من نتائج سياسية وعملية ، كان خلاف واصل وعمر بن
عبيد مع أهل السنة ، وبسببها كان اعتزالها لإياهم . ذلك أنهما وقفاً
وسطاً ، شبه حياد بين الرأيين المتعارضين : رأى الخوارج ورأى أهل السنة
وقالوا إن الفاسق أو صاحب الكبيرة أو مرتكب الكبائر ليس بمؤمن
ولا كافر وإنما هو في منزلة بين المنزلتين . وكانت نتيجة هذا الموقف لوسط
في مثل هذه المسئلة الدينية بحسب ما قلنا من قبل ، الحياد في النزاع السياسي
الذي كان على أشده بين الفريقين المتنازعين . أما الأصول الأخرى لمذهب
المعتزلة فإنها أضيفت شيئاً فشيئاً إلى نقطة ابتنائهم الأولى هذه : فأغلب الظن
أن مذهبهم في الاختيار مثلاً قد أتى به عمرو بن عبيد ، الذي يذكر عنه الرواة
صراحة أنه قد رأى^(١) ، بينما لا تذكر المصدر القديمة شيئاً من هذا عن
واصل .

وإذا كانت الغالبية العظمى من المؤلفين العرب قد اتخذوا لفظ معتزل
بمعنى مذشق على الجماعة الإسلامية الصحيحة . نسبين تلك المسئلة المهمة ، حيث
أضلتهم الفكرة العنادية ، ففكرة اعتبار المعتزلة فرقة منشقة على أهل السنة ،
فقد وجد مع ذلك كتاب يراطون اسم المعتزلة بوقوفهم ذلك الموقف الذي
أشرنا إليه آنفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ، فلدين أولاً وقبل كل شيء
فقرتان هامتان للسعودي (المتوفى سنة ٥٣٤٦ = سنة ٩٥٧ — سنة ٩٥٨ م) لم
يتمكن اشتين من معرفتهما ، ولم يقدرهما جالان حق قدرهما . في الفصل السابع عشر
بعد المائة من مروج الذهب مانصه : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبي
حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة . وهو شيخ المعتزلة ، وقديماً ، وأول

(١) لدى ابن رسته وابن عتبية في لغزات المشرق ، الجزء ١٧٣ ، تعديق رقم ٢ ، وكذلك
لدى كثير من الكتاب المتأخرين .

من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين: وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر. وبه سميت المعتزلة، وهو الاعتزال^(١)، وفي الباب الثاني بعد المائة من نفس الكتاب يعرض المسعودي أصول المعتزلة الخمسة، ويعيننا نحن هنا الفقرة التالية: «ثم القول بالوعد والوعيد، وهو الأصل الثالث: فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وأنه لصادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكتباته^(٢)؛ ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع: فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقا^(٣) على حسب ماورد التوقيف^(٤) بتسميته وأجمع أهل

(١) مسعودي: «مروج الذهب»، طبعة باريس سنة ١٨٦١ — ١٨٧٧ ج ٧ ص ٢٣٤. وقد أخطأ مترجم فراسي (أربيه دي مينار) فهم جزء الأخير من هذه العبارة حيث يقول في ترجمته: «Il désigna ses sectateurs par le nom de *moutazélites*», du mot *il'tizal* (se séparer) أي «وقد سمي أتباعه باسم لمعتزلة» من اللفظ اعتزل (بمعنى اشتقاق وانفصال). ثم هو من جهة أخرى يخطئ في ترجمته للاصطلاح «منزلة بين المنزلتين» بكلمة «l'état mixte» (وهذه الترجمة غير الصحيحة قد كررها هنري جيلان في كتابه «بحث في المعتزلة» ص ٤١ و ص ٤٧).

(٢) يرى المعتزلة أن المسم المرتكب الكبيرة، والذي يموت دون توبة، ينجذ في النار، وكل ما هنالك هو أن عذبه فيها أخف من عذاب استكفار؛ بينما يرى أهل السنة أن المسم لا ينجذ في النار حتى ولو كان مرتكباً لكبائر (لهم إلا لكفر)، ويتفقون في شدة عذاب الملائكة والجن وأولياء الله مسلمين لمنين. ومن أجل هذا هم يسلمون، أي أهل السنة، ضمهياً بأن الله يمكن أن يتعدل مما جاء به من وعد أو وعيد في النار. وقد أخطأ Dozy في فهم لنصوص حينما كتب يقول في كتابه «بحث في تاريخ الإسلام»، يُعَدُّ سنة ١٨٩٧ ص ٢٠٣ إن المعتزلة يعتقدون في نوع من «المظهر» [وهو لدى ذكره دافقي في استكوفيديا الإلهية فقد إنه مكان بين النار واجنة لا بد أن يظهر فيه لأنسان من ذنوبه قبل دخوله الجنة]. وقد كرر هذا الخطأ بعينه هنري جيلان في كتابه «بحث في المعتزلة» ص ٤١.

(٣) للسيد المرتضى في الاختيار لمعتزلة لهذا اللفظ كلام مفيد في كتابه «الأملى» (= غرر المفوائد) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ ج ١ ص ١١٥، ص ١١٦.

(٤) هكذا، كما هو موجود في الطبقات المصرية، بدلا من كلمة «التوقيف» الموجودة في طبعة باريس، رجع فيما يتعلق بكلمة توقيف بمعنى «وضع» (وهو لا يوجد في الفواميس) كتب مكس هورتن M. Horten, Die spekulative und positive Theologie des Islam «علم العقائد، النظرية والوضعية في الإسلام»، طبعة لايبزيك سنة ١٩١٢ ص ٢٧١ ب (ص ٨

الصلاة^(١) على فسوقه . قال المسعودي : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو ، الاعتزال . وهو الموصوف بالآسقاء والأحكام مع ما تقدم^(٢) من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار ،^(٣) .

وكلام المسعودي يحتاج إلى تفسير بسيط للألفاظ التالية : « تسميته » ، « أسماء » ، « أحكام » ، سنذكره في الملحوظة الأولى الموجودة بملحق هذا البحث . ويكفي هنا أن نقول إن المسعودي يقصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ؛ وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ، مؤمن وكافر ؛ وبقوله « أحكام » المسائل النظرية والعملية التي تضمنتها هذه الأوصاف .

ومن هذا ينتج أن اسم المعتزلة لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة وتركوا مشايخهم القدماء ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأشخاص مبتعدين بحايدين بين طرفي رجال الدين والساسة في وقت ما ، متمنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين . وإلى جانب ذلك يرى أن اسم المعتزلة لم

(١) أي المسلمين الحقيقيين . راجع مثلا البيت الذي قاله أيمن بن خريم حينما أريد دفعه إلى الانتصار لمعاوية ضد علي (الدينوري : « الأخبار الطوال » طبع جويرجاس ص ٢٠٦) :
ولست بمقاتل رجلا يصلي على سلطان آخر من فريش
وحق إلى يومنا هذا يقول الناس في طرابلس بهذا المعنى : « ناس مصليين » .
(٢) إشارة إلى الأصل الثالث الذي ذكره قبل ذلك بقليل .

(٣) المسعودي : « مروج الذهب » ج ٦ ص ٢٢ . وهنا أيضاً أخطأ المترجم الفرنسي حين ترجم فقال : « Mais simplement *prevaricateur*, selon l'acception acceptée » ...
de tous, et lorsque la communauté des fidèles s'accorde à dire qu'il a prévariqué. C'est ce point particulier... qui a donné naissance au nom des Moutazélites, du mot *izal*, mot qui désigne celui qui est défini ainsi par les noms et les jugements, et sous le coup de la menace de damnation éternelle, prononcée contre le *prevaricateur* . وكذلك أخطأ المترجم حين افترض (ج ٦ ص ١٩٠) أن النص قد حرقه النساخ .

يطلقه عليهم أهل السنة . وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة . ورأى المسعودى له خطره ، لا تقدم المؤلف فحسب بل أيضاً لأنه ألف كتباً خاصة في المذاهب الكلامية المختلفة والفرق الدينية العديدة ، ويطابق هذا رأى ما نص عليه « لسان العرب » ، ج ١٣ ، ص ٤٦٧ (ونقله من بهد « القاموس » و « تاج الغروس » ج ٨ ، ص ١٥) : « وقوم من القدرية يُلقَّبون المعتزلة ، زعموا أنهم اعتزلوا فتى الضلالة عندهم يعنون أهل السنة والجماعة والخوارج الذين يستعرضون الناس قتلاً » . (١)

ثم إن قول المسعودى يؤيده ما يرويه الرواة حول الموقف الدينى والسياسى الذى وقفه واصل بن عطاء بازاء من اشتركوا فى الحروب الدينية فى القرن الاول بين أنصار على وأنصار عثمان ، بين أنصار على والأمويين (٢) أما البدعة الثالثة ، أو الأصل الرابع على قول البعض ، والذى به اعتزل واصل الجماعة ، فهو أن الخوارج قالوا بأن طلحة والزبير وعائشة ومن تبعهم كانوا كافرين حينما حاربوا علياً فى موقعة الجمل ، وأن علياً كان على حق فى محاربته إياهم ، وكذلك فى محاربة معاوية فى صفين . ولكنه صار كافراً بقبوله التحكيم بينما يرى أهل السنة أن الفريقين اللذين حاربوا فى موقعة الجمل كانا مسلمين مع اختلاف واحد فيما بينهما ، وهو أن علياً كان على حق ، بينما كان خصومه على ضلال . وكانوا ثائرين دون أن يكونوا من أجل ذلك كافرين أو فاسقين لذلك كانت شهادة أحد الفريقين مقبولة شرعاً إذا كان صادقاً . أما واصل فارتأى رأياً وسطاً بين رأى أهل السنة ورأى أهل الخوارج فقال إن أحد الفريقين « فاسق » ، ولكن من غير الممكن معرفة أيهما فاسق على وجه

(١) يلى هذا عرض الرأى الآخر الفائل بأن أصل تسمية المعتزلة يرجع إلى أهل السنة ؛ ويورد « اللسان » ما يروى عن قتادة : أما « القاموس » فيورد قصة الحسن البصرى ؛ ويذكر « تاج الغروس » كلا الروايتين .
(٢) ما يلى هذا لم يذكره اشتبائر الأعرض فى كتابه « المعتزلة » : ص ١ ، وقد أغفله جالان تماماً فى كتابه « بحث فى المعتزلة » .

التحديد. وعلى ذلك فإذا شهد واحد من أحد الفريقين مع واحد من الفريق الآخر، حتى ولو على باقة بقل، فإنه لا يقبل شهادتهما، لأنه يعتقد أن أحدهما فاسق، دون أن يعرف أيهما على وجه التحديد، بينما يقبل شهادة اثنين من فريق واحد. (١) — أما عمرو بن عبيد فيرى غير ذلك: يرى أن كلا الفريقين فاسق (لا كافر) فلا تقبل شهادة من اشترك في نزاع الفريقين. (٢) ومن هذا يظهر أنه وقف دائماً موقفاً وسطاً بين أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل.

ويؤيد هذا كله ما كان بين نشأة الاعتزال وبين الأحزاب السياسية في العصر الأموي من صلة وثيقة. (٣)

الآن وقد وصلنا إلى هذه النقطة لم يبق علينا إلا أن نخطو خطوة أخيرة في سبيل توضيح أصل اسم « المعتزلة »، ما دما نرى من الواجب ألا ننظر إليه باعتباره تسمية اخترعها الخصوم قنصاً فيهم، وسخرية بهم. يذكر أبو الفدا (٤) في « أخباره »، خاصاً بسنة ٣٥ هـ أسماء بعض الأشخاص الذين لم يريدوا مبايعة علي، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان. ويضيف إلى ذلك قوله: « وسكنوا هؤلاء المعتزلة، لاعتزالهم بيعة علي ».

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، « الفرق بين الفرق » ص ٩٩ — ١٠٠، راجع الشهرستاني طبع كيوترن ص ٣٣ — ٣٤، والمقرئ في « خطاه » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ج ٢ ص ٣٤٦ = طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ — سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٥.

(٢) عبد القاهر البغدادي ص ١٠١؛ الشهرستاني ص ٣٤.

(٣) ولتراجع أيضاً أقوال بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد فيما يتعلق برأيه في الخلفاء الأول ورجال الحروب المدنية الأولى؟ وعلى أقوال بهر عنها شمرأ في أيام هارون الرشيد (من سنة ١٧٠ إلى سنة ١٩٣ هـ = سنة ٧٨٦ — سنة ٨١٩ م) وحفظها لنا المهدي لدين أحمد بن يحيى المرتضى في كتابه « المعتزلة »، طبع أرنولد ليبسك سنة ١٩٠٢ ص ٣١ ص ٧ — ٩. وراجع كذلك ما سنقول فيما بعد ص ١٩٦ تعليق ٢.

(٤) « أخبار » أبي الفدا، طبع ريسكة، هفتيا سنة ١٧٨٩ — سنة ١٧٩٤ ج ١ ص ١٨٢ (= ص ١٨٠ ج ١ من طبعة استامبول سنة ١٢٨٦).

هذه الفقرة اعتمد عليها فون همسر يُرجشتل في تاريخه ، ولكنه قلب الوضع فجعل أنصار عثمان من المعتزلة أيضاً . ومن هنا نستطيع أن نفهم لماذا كتب يقول : « هؤلاء جميعاً سموا باسم المعتزلة (أبو الفداء : أخبار ج ٢ ص ٢١٣) ومن هذا الحين أصبحت هذه التسمية علماً على حزب سياسي كما هي الحال في حزب الخوارج »^(١) . وعلى هذا النحو كذلك أخطأ ف . ثولف في كتابه عن « الدروز وأسلافهم » ، حيث قال بعد أن ذكر أن واصلًا وعمرو بن عبيد ومن تبعهم سموا باسم المعتزلة أي « المنشقين » : « ويبدو أن هذا الاسم لم يوجد حينئذ لحسب ، بل كان مستعملاً من قبل ، تبعاً لما قرره همسر في كتابه » معرض صور . . . ج ١ ص ٣٢٤ ،^(٢)

ثم إن هذه الفقرة كانت معروفة طبعاً لدى ج . فييل ، ولكنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه فون همسر برجشتل من أن هذا الاسم كان علماً على كل من لم يبايعوا علماً فقال : « هؤلاء الذين رفضوا بيعته سموا تبعاً لما يقوله أبو الفداء ص ٢٨٢ » بالمعتزلة ، وهو اسم يرى آخرون أنه أطلق على فرقة دينية متأخرة ، بينما سمي المنشقون السياسيون « بالخوارج » أو « الثائرين » . ومن هنا يعتقد فيل أن اسم فرقة المعتزلة يجب أن ينطق « معتزلة » بصيغة اسم المفعول ، منعاً لمظنة وجود صلة بين اسم رجال سنة ٣٥ هـ وبين اسم المتكلمين المعتزلة ، معتمداً على قصة الحسن البصري مع واصل . ويختم كلامه بقوله : « والأرجح عندي أن هذه الفرقة قد جاءها اسمها عن طريق أهل السنة الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم . وهذا الاسم يُنطق معتزلة

(١) « معرض صور لتراجم حياة الحكام المسلمين العظام في القرون السبعة الأولى للهجرة » ، لينسك ودرمشات سنة ١٨٣٧ — سنة ١٨٣٩ ج ١ ص ٣٢٤ .

Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen grosser moslimischer Herrscher der ersten sieben Jahrhunderte der Hidschret

(٢) « الدروز وأسلانهم » ، لينسك سنة ١٨٤٥ ص ٦ ، تعليق * *Die Drusen und ihre Vorläufer*

ومعناه « المنشقون » (على المؤمنين إيماناً صحيحاً) ، (١) .

وبعد حكم فيل السلبى هذا ، لم يحاول أحد أن يرى صلة ما بين المعتزلة السياسيين فى سنة ٣٥ وبين المعتزلة المتكلمين الذين ظهروا فى نهاية القرن الأول أو أوائل القرن الثانى للهجرة .

ولكن النصوص التاريخية التى نشرت بعد كتاب فيل تدلنا على أن الفعل « اعتزل » (بدون مقعول أو مع المفعول به) كان له معناه الخاص فى لغة السياسة فى القرن الأول والنصف الأول من القرن الثانى للهجرة . فكان يستعمل للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين ، وعلى الوقوف موقف الحياد مع ذم كلا الفريقين (٢) .

(١) « ربيع الحنابلة » مانهم سنة ١٨٤٦ — سنة ١٨٥١ ، ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٣ تسبق *Geschichte der Chalifen* وقد قرأها من قبل « معتزلة » بفتح الزاى بوكوك (سنة ١٦٥٠ : فكتب يقول : « Motazalos 'Separatos' ») ؛ وسين Sale (سنة ٧٣٤ فكتب : « Motazalites, or Separatists ») ؛ وريسكر (سنة ١٧٧٨ و ١٧٨٩ فكتب : « al Motazalah, seu secessorum, vel separatistarum ») ؛ ودى ساسى (سنة ١٨٠٦ بعد ذلك فكتب : « les Motazal, les Motazales ») ؛ ومونك « أمهات من الفلسفة اليهودية » و« العربية » طبعة باريس سنة ١٨٥٩ فكتب : « Motazales » وميرن Mehren « (لأشهرى » طبعة ليدن سنة ١٨٧٩ فكتب : « Motozales ») وأمدى (فى كتابه عن « الكتب العربية عن صفة » تورينوس سنة ١٨٨٠ — ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٥ *Bibl. ar.-slc, trad.* فكتب « Mu'tazaliti ») . ولكنهم لم يعمدوا على هذا كبر أهمية ، كما يظهر من ترجمتهم التى تجعل من أحد شقوق مع صيغة اسم المفعول كما هى على لدى سيل وريسكر . وقد قال دوزى فى سنة ١٨٥١ بحث مقل به قبل ، وذلك فى كتابه « فهرست الكتب الشرقية فى أكاديمية ليدن » *Catalogus Codd. Orientalium biblioth. Academiæ Lugduno Batavae* سنة ١٨٥١ — ١٨٧٧ ج ١ ص ١٦) ، ولكن فى كتابه المتأخرة عدل ضمها عن صيغة اسم المفعول ، وهى صيغة غير محتملة إلى حد بعيد من الناحية اللغوية ، وتختلف من جهة أخرى مع ما تذكره القواميس العربية ، ومع ما يؤكد اسمعنى تأكيذاً صريحاً فى كتاب « الانساب » طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ، الصفحة الثماني من لورقة رقم ٥٣٦ حيث يقول : « المعتزلى ، ضم لميم . . . وكسر الزاى . . . هذه النسبة إلى اعتزال وهو لاجتناب . . . كذلك استعمال لفظ « اعتزال » بمعنى « مذهب المعتزلة » يتضمن صيغة اسم المفعول ضرورة ، (٢) ومن هنا كان لاماس على حق فى أن يضع لفصل اساس من بحوثه القيمة جداً

وقد نشأ هذا المعنى مباشرة من استعمال لفظ « اعتزل » بمعنى « تجنب »
و « عاش في عزلة » الخ . ولعل القرآن قد سبق إليه (سورة ٤٤ آية ٢٠)
حيثما قال موسى للمصريين وهو يدعوهم « وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون »
(أى لا ترجموني ، آية ١٩) أو كما يقول أصحاب المعاجم والمفسرون
« خلوا سبيلي ولا تكونوا علي ولا معي »^(١) — وهناك أمثلة أخرى (إلى
جانب كلام أبي الفدا المذكور آنفاً) توضح المسألة أحسن توضيح^(٢) :

فقى « الأغاني » ج ٢١ ص ٧ س ٢٠ : « كان (والد الشاعر أيمن بن
خرسيم) أحد من اعتزل حرب الجمل وصفين وما بعدهما من الأحداث
فلم يحضرها » ؛

وفي « الأخبار الطوال » لأبي حنيفة الدينوري ص ٢٠٥ السطر الأخير

« دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول » بيروت سنة ١٩٠٨ ص ١٠٩ —
Etudes sur le règne du Calife omayyade Mo'awia Ier, Beyrouth 1908, 109-125
« Le parti des 'Otmaniya et des Mo'tazila » : هذا العنوان : (MFO, II, 1907, 1-17)
(حزب الثمانية والمعتزلة) وترجم هذا الأخير بقوله « es neutres » (أى الواقفين على
الحياة بين أنصار علي ، وأنصار عثمان أو الأمويين) ؛ ويلاحظ مع ذلك أن اقتباسات
لامانس العديدة لا تشير إلى استعمال لفظ « معتزل » وإنما إلى الاعتزال والحياة . —
وفي التعليق الموجود في ص ١١٥ لبس ؛ فالدينوري (ص ٢٠٦ س ١١) لا يقول إن إيمان
المبصر كان معتزليا وكان شاميا إنما يقول « [ولو أنه] من أهل الشام وكان معتزلا للفوم »
(أى خصما للأمويين) .

(١) « لسان العرب » ج ١٣ ص ٤٦٧ س ٣ — ٥ ؛ « تاج العروس » ج ٨ ص
١٥ س ٧ من أسفل ؛ « تفسير » الطبري (الطبعة الثانية) ج ٢٥ ص ٧٢ (خلوا سبيلي) ؛
تفسير الفطر الرازي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ [١٣١٠] ج ٧ ص ٤٥٢ ؛
« السكشاف » للزحرفي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ٢ ص ٣٦١ ؛ « تفسير »
البيضاوي طبع فليمنر ج ٢ ص ٢٤٦ الخ .

(٢) ومن جهة أخرى يلاحظ استعمال لفظ « اعتزال إلى » بمعنى « انضم إلى حزب
فلان » (تاريخ الطبري ج ١ ص ٣١٧٩ س ١٨ : « واعتزلت عبد القيس إلى علي إلا
رجلا فإنه أقام ») أو بمعنى « يأوي إلى مكان بعيد » (تاريخ الطبري ج ١ ص ٣١٧٩
س ١ و س ١٤) . راجع قاموس لين العربي الانجليزي ص ٢٠٣٦ ب (حيث الاقتباس عن
الحريري ص ٢٤٥ يرجع لا إلى النص ، وإنما إلى الفرح العربي الذي وضعه دي ساسي)

(طبع جويرجاس ليدن سنة ١٨٨٨) : وقد كان (أبو موسى لاشعري)
اعتزل الحرب — أنظر دوزي في كتبه « الملحق » ج ٢ ص ١٢٥ العدد
الثاني Suppl. (وهو تصحيح لما يقوله أين) .

وفي تاريخ الطبري ج ٦ ص ٣١٧٨ (المجموعة الأولى) طبع برل
سنة ١٨٩٨ : « وأهل البصرة فرّق : فرقة مع طليحة والزبير ؛ وفرقة مع علي ؛
وفرقة لا ترى القتل مع أحد من الفريقين . وجاءت عائشة رضي الله عنها
من منزلها التي كانت فيه حتى نزلت في مسجد الحشدان في الأزدي ، وكان
القتل في ساحتهم . ورأس الأزدي يومئذ صبرة بن شيثمن فقتل له كعب بن
سور إن الجموع إذا تراءى لم تستطع وانتهى بحور تدفق فأطعنى
ولا تشبههم واعتزل بقومك فاني أخف ألا يكون صبح ... ودع هذين
الذين من مضر وربيعة فهم أخوان » .

وفي تاريخ الطبري أيضاً ج ١ ص ٣١٧٩ : ندى أحد المنديين وهو
الأحنف بن قيس في هذه المناسبة عينه ، قتلاً (س ٤ — ٦) يال زيد اعتزلوا
هذا الأمر وولوا هذين الفريقين كييسة وعجزه ، فقسام المنجاب بن راشد
فقال : يال الرباب لا تعتزلوا واشهدوا هذا الأمر وتولوا كييسة . « وهذه
العبارات نفسها تتكرر من بعد في الأسطر ١١٦٩٦٧ ١٢٦ .

وفي تاريخ الطبري كذلك ج ٦ ص ٣٢٤٤ س ٣ — ٤ في سنة ٣٦ عينها
كتب قيس بن سعد إلى علي يقول : « إن قبلي رجلاً معتزلاً قد سألتني
أن أكف عنهم وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس » .
وأيضاً (في ج ١ ص ٣٢٤٨ س ٨) يسمى المحايدون الذين لا يبعثون
نصر فريق على آخر باسم « القوم المعتزلين » .

كذلك (في ج ١ ص ٣٣٤٢ س ٣ — ٦) حينما اجتمع المحكّمون
سنة ٣٧ هـ لفصص بين علي ومعاوية قل المغيرة بن شعبه (أحد المعتزلة)
لعمر بن العاص : « يا أبا عبد الله ، انخبرني عما أسألك عنه . كيف ترانا

معشر المعتزلة ؟ فانا شككنا في الأمر الذي قد تبين لكم من هذا القتال ،
ورأينا أن نستأنى ونثبت حتى تجتمع الأمة ؟ قال أراكم معشر المعتزلة خلف
الأبرار وأمام الفجار ، وفي السطر ١٩ : « وكان ابن عمر فيمن اعتزله ،
وأخيراً الطبري ج ٣ ص ١٤٣ فيما يختص بسنة ١٤٤ : « وقد ذكر أن محمداً
(بن عبد الله بن حسن بن حسن بن علي بن أبي طالب) كان يذكر أن
أبا جعفر من بايع له ليلة تشاور بنو هاشم (العلويون والعباسيون) بمكة فيمن
يعقدون له الخلافة حين اضطرب أمر بني مروان مع سائر المعتزلة الذين
كانوا معهم هنالك » .

فعدنا إذاً الدليل الحاسم على استعمال لفظ « معتزل » بهذا المعنى السياسي
طوال هذا الزمان الذي عاش فيه مؤسس مذهب المعتزلة .

ونستطيع أن نلاحظ أخيراً ، في شيء كثير من الاحتمال ، أن الحديث
الموضوع الذي طبقه المعتزلة المتكلمون من بعد على أنفسهم كان يشير في
الأصل إلى المعتزلة السياسيين ، وأغنى بهم هؤلاء الذين امتنعوا عن الاشتراك
في المنازعات الداخلية في القرن الأول وأوائل القرن الثاني . ذلك الحديث
هو : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة ، أبرها وأنقأها الفئة المعتزلة ^(١) » ،

...

من كل هذا الذي سبق يبدو لي أنه يمكن استخلاص النتائج التالية :
١ — لم يكن اسم المعتزلة في ميدان الكلام مأخوذاً من فكرة الانفصال
عن مذهب أهل السنة والجماعة ، ولم يكن إذاً قد اخترعه أهل السنة مضمنين
إياه معنى ذم أو سخرية باعتبارهم خارجين على مذهب أهل السنة . وإنما اختار
المعتزلة الأولون هذا الاسم ، أو على الأقل قبلوه ، بمعنى « المحايدين » ، أو
« الذين لا ينصرون أحد الفريقين المتنازعين (أهل السنة والخوارج) » ، على

(١) كتاب « المعتزلة » تأليف المهدي لدين أحمد بن يحيى المرتضى ، طبع ت . و .
ارنولد ، ليبتيك سنة ١٩٠٢ ص ٢ السطر الأخير و ص ٤ س ٧ .

الآخر ، في المسألة السياسية الدينية الخطيرة ، مسألة « الفاسق » .

٣ — وما دامت هذه المسألة قد أخذت حظها من الأهمية بسبب المنازعات السياسية والحروب الأهلية في القرن الأول ، فمن الطبيعي أن يكون اسم المعتزلة قد أخذ عن لغة السياسة في ذلك العصر . فكان المعتزلة الجدد المتكلمون في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر ، المعتزلة السياسيين أو العاملين^(١) .

٣ — كانت الجماعة الأولى من المعتزلة المتكلمين تشمل على وجه الاحتمال أشخاصاً اختلفت آراؤهم حول بعض المسائل الدينية الأخرى ، حتى انه في القرن الأول وأوائل القرن الثاني كانت بعض المسائل الدينية (مثل الجبر والاختيار) غير واضحة المعالم والحدود ، ولم يكن من المستطاع انقطع بى الآراء المتعارضة يجب اعتباره من أقول أهل السنة أو أقوال غيرهم^(٢) . فلم يكن الاجماع قد تم بعد في هذا الباب بطريقة قطعية .

٤ — فكان اسم المعتزلة المتكلمين في الأصل يشير إذا إلى النقطة الوحيدة

(١) وحتى لتأخرون من المعتزلة كانت أحكامهم في تاريخ مطبوعة بطابع احمد اسدى كان عليه أسلافهم السبسيون . أنظر مثلاً في كتب « شرح نهج البلاغة » لابن أبي حمديد (المتوفى سنة ٦٥٥ هـ) ذلك سفر اهل البيت الضخم ، آراء المعتزلة ، إخوانه في المذهب ، حول العلاقات بين عبي وعثمان (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ ج ٢ ص ٤٤٤ — ٤٤٥) وحول لميزة بن شعبة ، أحد المعتزلة في أيام النزاع بين عبي ومعوية ومن يعيهم الشيعة (ج ٤ ص ٤٥٣) . نظر كذلك ما ذكره آتفاً ص ١٨٥ تتبعي ٣ .

(٢) من جدير بالملاحظة في هذا الباب أن قنطرة (المتوفى سنة ١١٧) تحدث المفسرور كان من القائلين بالاختيار ، مع أنه في رأى بعض كان أوب من سعى لمعتزلة بهذا الاسم سخرية منهم (ابن قتيبة طبع قسنطينة ص ٣٠١ وابن خلكان تحت اسم قنطرة) . وعلى عكس من ذلك لا ترى اسم واحد بين سماء اقدريه ندين ذكرهم بن قتيبة في موضع آداب الذكر ، والذين نقل سماء ابن رسته (طابع دي خويه ص ٢٢٠ — ٢٢١) الذي يورد سماء بعض المحدثين كسبحول ومحمد بن إسحاق (صاحب السير) . أنظر جوليسبير في مجلة الجمعية المشرقية لألمانية المجلد رقم ٥٧ سنة ١٩٠٣ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ ، وكذلك سماء من ذكرهم ابن حزم في كتاب « الميزان والعدل » ج ٣ ص ٢٢ .

المميزة لمذهبهم عن مذهب أهل السنة والجماعة . وهذه النقطة قد فقدت أهميتها من بعد باقضاء الحروب الأهلية بالنسبة لمسائل الخلاف الدينية الأخرى ، التي رسخت شيئاً فثبتت شيئاً ، وطغت على تلك النقطة من حرج رد نفوذ المتزايد ضد ثبات مذهب أهل السنة ورسوخه (القدرة ، الصفات ، خلق القرآن ، العنق والنقل) . أو بعبارة أخرى كانت هذه التسمية تسمية جزئية في وقت من الأوقات مثل لتسميات الأخرى التي اتخذها المعتزلة من بعد أحياناً لدلالة على بعض النقاط الخاصة في تعليمهم دلالة خاصة مثل « القدرية » ، « العدائية » ، « الموحدة » (مشيرين بذلك إلى مذهبهم في « تقدر وفي العدل وفي التوحيد على الترتيب ») .

٥ - لعل ذكرى الأصل الحقيقي لاسم المعتزلة قد بدأ يضعف في النصف الثاني من القرن الثاني . وعلى هذا النحو اعتقد السكثريون ، حتى من بين المعتزلة (١) أنفسهم ، شيئاً فشيئاً أن هذا الاسم يدل على أنهم « انشقوا » على أهل السنة والجماعة ، وأن هؤلاء هم الذين اخترعوه . وقيل من الكتب هم الذين أبقوا على السبب الأصلي في هذه التسمية .

٦ - وأخيراً نستخلص أنه ليس بصحيح أن المعتزلة كانوا في الأصل فرعاً أو استمراراً للقدرية في القرن الأول ، وأن نقطة بَدْءَهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة .

التعميق الأول - يجدر بنا أن نلاحظ فيما يتعلق بالاصطلاحات : « تسمية » و « الأسماء والأحكام » المذكورة آنفاً (ص ١٨٢ - ١٨٣) كيف يقسم

(١) في تفسير رزى (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٨ - سنة ١٣١٠ ج ٧ ص ٤٥٢ : سورة ٤ آية ٢٠) « إن معتزلة يتصلفون ، ويقولون : إن لفظ الاعتزال إنما جاء في القرآن كان مراد منه الاعتزال عن الرب . هل لا عن الحق . فتلقى حضوري معهم في بعض الحافل ، وذكر بعضهم هذا الكلام ، فأوردت عليه هذه الآية . وقت : لمراد من الاعتزال في هذه الآية الاعتزال عن دين موسى عليه السلام وطريقته ، وذلك لاشتراكه عن حق ، فأنقطع الرجل »

المسعودى نفسه (كتاب مروج الذهب ج ٤ ص ٧٠) الاصطلاح الثانى وهو يذكر أصول المعتزلة فيقول : « الاسماء والأحكام وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين » ، قاصداً بذلك أن يقول إن المعتزلة فى مسألة الاسماء والأحكام وقفوا موقفاً وسطاً بين الخوارج وخصومهم . — ونحن هنا بصدد مسألة تترد ضرورة فى أمهات كتب علم الكلام . ومضمون هذا الفصل يبدو بوضوح من الكلمات التى استعمل بها الشريف الجرجاني شرحه للمرصد الثالث من الموقف السادس من « مواقف » الايجي حيث يقول : « المرصد الثالث فى الاسماء) الشرعية المستعملة فى أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر . والمعتزلة يسمونها أسماء دينية ^(١) لا شرعية ، تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة فى الأفعال الفرعية (والأحكام) من أن الإيمان : هل يزيد وينقص أولاً ؟ ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أولاً ؟ كذلك يمكن مراجعة الفصل الموسوم باسم (فى الاسماء الشرعية) فى كتاب أبى الشام محمود الأصفهاني « شرح مطالع الانظار على متن طوابع الانوار للبيضاوى ، طبعة استامبول سنة ١٣٠٥ ص ٤٦٤ — ٤٦٧ (= ص ٢٢٧ — ٢٢٨ من طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣) أو الباب المعنون بعنوان « فى الاسماء والأحكام » من كتاب « محصل أفكار المتقدمين » لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ١٧٤ — ١٧٦ ^(٢) . — وتوجد هذه المسألة بالذات فى كتب الإباضية فى شمال افريقية ؛ فمثلاً عمر الثلاثى فى كتاب « شرح على أصول الديانات لعامر بن على الشماخى ، ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤

(١) والواقع أنها تسمى « الأسماء الدينية » ، فى كتاب « إنباط الحق على الخلق » لمحمد بن المرتضى (طبعة القاهرة سنة ١٣١٨ ص ٣٨١) الذى كان ، باعتباره زيدياً ، يميل إلى الاعتزال ولو بشكل أخف كثيراً .

(٢) ترجمه فى اختصار بعض المصنفين فى كتابه « علم العقائد النظرى والوضعى فى الاسلام » لبيشك سنة ١٩١٢ ص ١٠٣ ، ص ١٠٥ *Die spekulative und positive Theologie des Islam, ("Namen and Bestimmungen")*.

ص ١٢٤ يقول : « والأصل التاسع من الأصول تسعة الجاني اختلاف الناس من قبلها : والأسماء والأحكام . فلاسماء هي اللفظ لحسنة اتى أطلقها الله على صلحاء عباده كالمسلمين والمؤمنين والمتقين وأصحاب الجنة وأولياء الله وأحبائه ، والقبیحة التي أطلقها الله على عصاة عباده كالكافرين والخاسرين وأصحاب النار والفاسقين » : وفي ص ١٢٥ : « فن حكم عليه بالإيمان سمي مؤمناً ... ومن حكم عليه بالكفر سمي كافراً ، ومن حكم عليه بالشرك سمي مشركاً الخ » .

أما فيما يتعلق بالاستعمال الاصطلاحي بكلمة « تسمية » في هذا الباب ، فراجع مثلاً كتاب « الملل والنحل » لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ حيث يقول : « أما المرجئة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في الإيمان والكفر : ما هما ؟ وما التسمية بهما ؟ والوعيد ... وأما المعتزلة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في التوحيد ، وما يوصف به الله تعالى . ثم يريد بعضهم الكلام في الإيمان والكفر ما هما والتسمية بهما . — ويقول ابن حزم أيضاً ج ٣ ص ٥٤ (في حديثه عن بشر بن المعتمر المعتزلي) : « فقال انه ليس شيء من أفعال العباد إلا والله تعالى فيه فعل من طريق الاسم والحكم ، يريد بذلك أنه ليس للناس فعل إلا والله تعالى فيه حكم بأنه صواب أو خطأ ونسميه [اقرأ : وتسمية] بأنه حسن أو قبيح ، طاعة أو معصية » .

وبهذا المعنى يفهم عنوانا كتابين من كتب أبي الحسن الأشعري خطأ في ترجمتها اشبت : « كتاب اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام »^(١) ، « ومسائل سئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام »^(٢) والسبب

(١) ف . اشبتا ، « من أربع في الحسن الأشعري » ، بيبستك سنة ١٨٧٦ ص ٦٧ برقم ٢٢ : « اختلاف آراء الناس في تسمية لأشياء ، وفي الأحكام المنطقية ، وفي الخاص والعام » W. Spitta, Zur Geschichte Abu 'l-Hasan al-As car'i's ; « Die verschiedene Ansichten der Leute über die Benennungen der Dinge, die logischen Urtheile, das Besondere und Allgemeine » .

(٢) الكتاب السابق ص ٢٧٦ برقم ٧٠ : « مسائل وجهت إلى جبائي في التسميات والأحكام المنطقية » « Fragen an Gubb'ā'i über die Benennungen und logischen Urtheile » .

في إضافة قوله « الخاص والعام » في العنوان الأول هو أن اختلاف الفرق حول هذا النوع من المسائل يتوقف على طريقة التوفيق بين النصوص (من القرآن والحديث) الدالة على العموم والنصوص الدالة على الخصوص؛ راجع مثلاً كتب « إيثار الحق » لمحمد بن المرتضى ص ٣٨١ وما تليها .

التعميق الثاني — في معجم لين (c 2037) نقرأ اعتماداً على تاج العروس أن المعتزلة كانوا يسمون أيضاً « العزّال » . والمواقع أن تاج العروس ج ٨ ص ١٦ س ٦ — ٧ يقول تعليقاً على ما في القاموس : « والعزل كزمان المعتزلة قال الشاعر

برئت من الخوارج لست منهم من العزّال منهم وابن باب

أراد بابن باب : عمرو بن عبّيد . وكلام « تاج العروس » مأخوذ من لسان العرب ج ١٣ ص ٤٦٧ . ولكن هذا الأخير لا يقول إن « العزّال » معناها « المعتزلة » ، إنما هو يقول إن شاعراً قل هذا البيت عن عمرو بن عبّيد فحسب ، فاستدلال تاج « العروس » ليس استدلالاً وهمياً فحسب ، بل هو خطأ محض ، لأنه يقوم على أساس تحريف في الكتابة ؛ والقراءة الصحيحة لبُيُوت « العزّال » وإنما « العزّال » وهذه كنية وأصل ابن عطاء . وهذا البيت لاسحق بن سويد القدوى . وقد ذكر مع أبيات أخرى بمناسبة وأصل ابن عطاء في كتاب « البيان » (للملاحظ) طبعة القاهرة سنة ١٣١١ — ١٣١٣ ج ١ ص ١١ (= ص ١٣ من ج ١ من طبعة القاهرة سنة ١٣٣٣) وكتاب « الكامل » للمبرد طبع ريت ص ٥٤٦ (= ص ١٣٣ من ج ٢ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — ١٣٢٤) وكتاب « الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادي ص ٩٩ (حيث يشرح السبب في أن الشاعر أطلق على مؤسس فرقة المعتزلة اسم الخوارج فقال : « لاتفاقهم على تأييد [إفراً : تأييد] عقاب أصحاب الذنوب »)

التعليق لثالث — يرى جولدتسيهر في المقل «قيم» الذي نشره في «مجلة

الجمعية المشرقية الألمانية « بعنوان «مواد لمعرفة حركة الموحدين في شمال إفريقية»
المجلد رقم ١ لسنة ١٨٨٧ أن لفظ «المعتزلة» الوارد في ابن الفقيه طبع
دى خويه (سنة ١٨٨٥) ص ٨٠ م ٥ ، ص ٨٤ م ٨ . وفي « تاريخ »
اليعقوبي طبع هو تسماً (سنة ١٨٨٣) ج ٢ ص ٥٦٣ م ٩ . ليس المقصود
به فرقة دينية وإنما هو مستعمل بمعنى المنشقين السياسيين . وعندى أن هذا
الرأى غير صحيح فالسكلام في فقرة اليعقوبي عن الخليفة المأمون (الذى
انتهت في عهده المجادلة بين المعتزلة وأهل السنة والجماعة إلى نزاع دموى
واضطهادات شديدة عنيفة كما هو مشهور) وعن أنه « ولّى حاتم بن هرثمة
بن أعين أرمينية . فقدم البلد وقد وقعت بين المعتزلة والجماعة (أهل السنة)
العصية ، فبعضهم يقتل بعضاً حتى كادوا يتفانوا (كذا) ثم اصطالحوا » .

أما فقرتا ابن الفقيه فان الأولى (ص ٨٠ في المقال) تقول فقط عند
ذكر إمارات شمال إفريقية : « وفي يدى إبراهيم بن محمد بن محمود البربرى
المعتزلى مدينة تلى تاهرت تدعى أيزرج ^(١) » وتقول الثانية : « بلاد طنججة
ومدينتها وليلة . والغالب عليها المعتزلة ، وعيدهم اليوم (كذا) اسحاق
ابن محمد بن عبد الحميد وهو صاحب إدريس بن إدريس ، وإدريس موافق له »
أما محاولة فهم ما فى هاتين الفقرتين على أن المقصود بالمعتزلة « المنشقون
السياسيون » ، فلا يمكن أن تفسر إلا على أساس معنى فى الذهن سابق ، هو أن
مذهب المعتزلة ما كان فى مقدوره أن ينتشر انتشاراً واسعاً فى شمال إفريقية .
وهذا المعنى الذهنى السابق فكرة خاطئة أنكرها جولدتسيهر نفسه من بعد
انكاراً ضمنيّاً فى قوله : « إن المصادر العربية الخاصة بالاسلام فى شمال إفريقية
تدلنا كثيراً على أن مذهب المعتزلة دخل هناك فى وقت مبكر جداً » ، هذا إلى

(١) يظهر أن ابن الفقيه نقل هذه الفقرة من ابن خرداذبة ، كتاب « المسالك » طبع
دى خويه (سنة ١٨٨٩) ص ٨٨ م ١٠ — ١١ (ص ٦٤ من الترجمة) .

(٢) مدرسة الآداب العليا ومدارس الجزائر ، « مجلة تاريخ الأديان » (المجلد رقم ٥٣)

أن لدينا الدليل المباشر على أن ابن الفقيه في هاتين الفقرتين يقصد المعتزلة المتكلمين بالذات . فهناك من المصادر الأخرى ما يدلنا على أن بلاد طنجة وما حول تهرت في بلاد الجزائر كذلك كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية كانوا واصلية^(١) أى من أتباع مدرسة واصل ابن عطاء في لاغزل ؛ وأخبار الألباضية تتحدث طويلا عما كان بين لواصلية حول تهرت وبين الأمير الثاني من أمراء الدولة الرستمية (أى عبد الوهاب أبو الوارث الذى حكم بين سنة ١٧٠ إلى ٢٠٠ تقريباً) من منازعات . ويند لهذه لأخبار أن تتحدث عن لمساعدة الجديدة التى قدمها أهل جبن نفوسه (فى طرابلس) لعبد الوهاب ؛ راجع كتاب « السيرة » لأبى العباس أحمد الشماخي ، طبعة القاهرة [سنة ١٣٠١] ص ١٥٤ — ١٥٧ ؛ وكتب « الأزهار الرضوية فى أئمة وملوك الألباضية » لسميخان بن عبد الله البارونى طبعة القاهرة [سنة ١٣٢٥] ص ١١٦ — ١٢٨ . وقد أورد ابن الصغير المالكي فى تاريخه القديم (طبع مونتيلنسكى فى أعمال المؤتمر الرابع عشر

سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢ — من ١٤ من الطبعة لمسئقة *L'Ecole supérieure des Lettres et les Médersas d'Alger.*

أظن أن أوب من أتى بمذهب المعتزلة فى أفريقية كانوا لأدرسة بدين استمارو ككن اشيعية كثيراً من مقالات لمعتزلة ؛ رجع كذلك الفقرة المذكورة أعلاه لابن فقيه حيث يذكر أن إدريس بن إدريس كان يحكم لأدريسى الثانى الذى حكم بين سنة ١٧٧ وسنة ٢١٣ . وعلى ذلك تكون أوب مركز لا تنشره فى أفريقية . ويتكهن لخصوب على معلومت خاصة بالانشار مذهب لمعتزلة فى تونس من كتاب « معالم الأيمان » لابن نجى (لمطبوع فى تونس سنة ١٣٢٠ — سنة ١٣٢٥) . وفى سبيلنا دخل مذهب لمعتزلة من الشرق مباشرة فى منتصف القرن ثا ؛ رجع كتب ميجين آسبين عن « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ ص ٢١ إلى ص ٢٢ ، ص ١٣٧ إلى ص ١٤١ *M. Asin, Abenmasarra* ، *su escuela* ، (حيث يجب أن يضاف إلى لاسم « لوردة أبو خلف سلام بن يزيد » كاتلين من كتب « مرشد الألباء » ليقوت ، طبع مرجيوث ج ٦ ص ٧٤ — ٧٥) .

(١) ويقول بكبرى فى كتابه « وصف أفريقية » طبعة شام « لمعتزلة فى لجزيرة » ١٩١١ ص ٦٧ *Description de l'Afrique* ، واصيلة حول تهرت كما هو موجود فى أبص فى قرن الخامس من هجرة .

للمستشرقين في مدينة الجزائر ، القسم الثالث ص ٤٤ - ٤٥ من النص وص
١٠٩ من الترجمة) ذكر مناظرة بين معتزلى وإباضى جرت في مكان غير بعيد
من تاهرت أيام حكم أبي اليقظان ، أحد الرستميين (حوالى سنة ٢٤٠ -
سنة ٢٨١ هـ) بصدد (كما يظهر) أعمال العبد : مختار هو فيها أم غير مختار . وعن
كتاب ابن الصغير نقل البرادى في كتابه « الجواهر » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢
(لا سنة ١٣٠٦ ، كما ذكرت « دائرة المعارف الاسلامية » ج ١ ص ٦٨٣ ب)
ص ١٧٩ - ١٨٠ ثم سليمان البارونى أحد المعاصرين في كتابه « الأزهار »
ص ٢٤٣ .

ب - اسم القدرية

كيف ولماذا سمي القائلون بحرية الارادة والاختيار من المسلمين قدرية ،
مع أن هذا الاسم يبدو أن معناه العكس تماماً ، أى « القائلون بمذهب القدر
والجبر » ؟ .

اعتاد المؤلفون العرب أن يجيبوا على هذا السؤال باشتقاق من قبيل
الاشتقاق عن الضد ، فيقولون انهم سموا القدرية لأنهم انكروا القدر أو
« على إنكارهم القدر » ! ولقد شعر الناس بما بين الاسم والمسمى من تناقض
في العصور المتأخرة حتى قال أحد القدرية : « إن من يقول بالقدر خيره
وشره من الله ، أولى باسم القدرية منا » (١) .

(١) « شرح مواقف الأيحيى » للبرجانيء طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ [سنة ١٣٢٧] ج ٨ ص ٣٧٨ ؛ الشهرستاني طبع كيورتن ص ٢٩ السطر الأخير ؛ « جامع الأصول في
أحاديث الرسول » لمجد الدين بن الأثير الجزرى (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) (أورده دى فليجر
في « كتاب القدر » مواد لدراسة مذهب الجبر في الكلام الاسلامى » ، لندن سنة ١٩٠٣
Kitab al Qadr, Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination
dans la théologie musulmane ص ١١٤ من الترجمة و ص ٢٠٦ من النص) ؛ جولد تسيهر ،
في تعريفه بكتاب دى فليجر في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » مجلد ٥ سنة ١٩٠٣ ، ص ٣٩٦ .

ونقرأ في المواقف (١) لعصـد الدين الأيـحـي (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) أن المعتزلة سُموا أيضاً بالقدرية « لاسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم ، وإنكارهم القدر فيها » . والجزء الأول من هذه العبارة يقصد به تفسير مضمون مذهب القدرية ، بينما الجزء الثاني يعطى اشتقاق لفظ « قدرية » (٢) . وهذه الفقرة أساء فهمها بوكوك وأغفل الجزء الثاني منها . ولذلك نراه في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » المطبوع بأكسفورد سنة ١٦٥٠ ص ٢٣ = ص ٢١٣٩ من طبعة سنة ١٨٠٦ *Specimen historiae Arabum* يقول : « فإذا سمي المعتزلة باسم القدرية فذلك للقدرة التي يقولون بوجودها في العباد . فيظهر أن اشتقاق هذا الاسم أتى من « إسنادهم أفعال العباد إلى قدرتهم » كما يقول « صاحب المواقف » .

هذا الخطأ الذي وقع فيه بوكوك أضل كثيراً من المستشرقين المتأخرين فسيل Sale في مقدمته لترجمة القرآن (لندن سنة ١٧٣٤ ، قسم ٨) يقول اعتماداً على بوكوك : « ومن هنا سُموا بالقدرية ، لأنهم أنكروا القدر ، أى قضاء الله ، بيد أن هناك أناساً آخرين رأوا أنه من غير الصحيح أن يضاف إلى فرقة من الفرق اسم مأخوذ من مذهب تحاربه ، فظنوا أن هذا الاسم مأخوذ من القدر أى القدرة ، لأنهم يشبّون للانسان قدرة على خلق أفعاله » . وجاء منك ، معتمداً بدوره على بوكوك وسيل ، فذهب هو الآخر في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » المطبوع بباريس سنة ١٨٥٩ ص ٣١٠ ، تعليق رقم ١ ، إلى أن القول الأكثر احتمالاً هو أن القدرية اتخذوا اسمهم « من أنهم أنكروا الجبر وأضافوا إلى الانسان قدرة أو قدراً على فعل

(١) الطبعة المذكورة سابقاً مع شرح الجرجاني ج ٨ ص ٣٧٧ .

(٢) راجع « جامع الاصول » المذكور آنفاً (في دى فليجر) حيث يقول : « وسماوا بذلك لأنهم أثبتوا لعبد قدرة توجد الفعل بافرادها واستقلالها دون الله تعالى » ، ونهوا أن تكون الأشياء بقدر الله وقضائه « فلما تناقوا بقوله 'لأنهم' ، ولكن دى فليجر في ترجمته قد وقع في خطأ مماثل لخطأ بوكوك ، فترجم على اعتبار أن بعد « تعالى » وقف تام .

الخير والشر . — ولعل شميلدرز^(١) قد خدع هو الآخر بعبارة « قال بالقدر » المستعملة في بعض المصادر بصدد الكلام عن القدرية . فصرح تصريحاً خالصاً بأن لفظ « قدر » لا تعني قضاء الله الأبدى فحسب ، بل تعني أيضاً ، على طريقة الفيلاچيين^(٢) أن للعباد قدرة وإرادة حرة يستطيعون بواسطتها أن ينالوا بها على حسب أفعالهم السعادة أو العذاب في الدار الآخرة . وبهذا المعنى الأخير خاصة يستعمل لفظ قدر في علم الكلام والفلسفة عند المسلمين ، ومن هنا سمي أنصار مذهب الاختيار قدرية . هذه الالهجة القاطعة ، وتلك التأكيدات الحاسمة الصادرة عن الهوى ، قد بدل منها اشتينر من بعد بطريقة أقرب إلى العقل في كتابه عن « المعتزلة » ص ٢٧ — ٢٨ : فهو يحاول أن يجد تفسيراً بارعاً دون أن يعنى حتى بذكر آراء من سبقه . فقال إن لفظ قدر وحده معناه « القضاء بأمر من الأمور » فحسب ، ولكن حينما نشأ الجدل بين المسلمين حول الجبر والاختيار أمكن أن يستعمل هذا اللفظ لقضاء الانسان كما لقضاء الله . « فالمذهب الجديد يثبت للعبد في أفعاله قدرة وقضاء هو الآخر وأن القدر (بمعناه العام) يشترك فيه بحق الله والانسان وهما نقطتا الابتداء » . حتى أن الناحية الجديدة المميزة للمذهب الجديد « كانت أنهم رأوا أنه حين الكلام عن القدر وحده كانت العناية موجهة إلى قدرة الانسان ونصيبه من القدر ، ومن هنا هذا الرأي الجديد غير المؤلف . وعلى ذلك فإن قولهم : « وقال بالقدر »^(٣) معناه : قال

(١) [هذه فرقة من المبتدعة تنكر نظرية الخطيئة الأولى ، وتقول بأن قوى الانسان الطبيعية تكفي لنيل السعادة وهي تنسب إلى مؤسسها فيلاچيوس ، من إقليم بريطانيا في غرب فرنسا . وكان يعيش في القرن الخامس] .

(٢) أورد المؤلف شواهد من ابن قتيبة ص ٢٣٠ س ٢ من أسفل و ص ٢٤٣ س ٤ من أسفل ، و ص ٢٢٥ س ١٣ ، و ص ٢٥٦ س ١١ . هذه الشواهد هي على التوالي : « وكان يقول بالقدر » ؟ « وكان يرى رأى القدر » ؟ « وكان تكلم في شيء من القدر ... ويرى القدر » ؟ « ويرى بالقدر (هكذا !) » . والكلام هنا دائماً عن القدرية .

بقدره الانسان واختياره ، ومن هنا جاء اسم القدرية .

فاذا كنا نجد في الكتب المتأخرة مثل كتب دى فليجر (١) وألرش (٢) التأكيد والقطع بأن القدرية أخذوا اسمهم من لفظ قدر ، لا بمعنى القضاء السابق وإنما بمعنى « قدرة الانسان » (كما يقول دى فليجر) أو « حرية الإرادة والاختيار » (كما يقول ألرش) — فمن المحتمل أن يكون ذلك بتأثير اشميلدرز (٣) أو اشتينر . وهكذا يؤكد مكدونالد في كتابه « تطور علم الكلام عند المسلمين » لندن سنة ١٩٠٣ *Development of Muslim Theology* ص ١٢٨ ، والظاهر أنه يجرى في أثر سيل Sale ، بأن « القدرية أخذت اسمها من قولها بأن للانسان قدراً أو قدرة على أفعاله » . وحديثاً أشار هـ . جالان في كتابه عن « المعتزلة » ص ٣٤ — ٣٥ إلى ما أورده سابقاً من كلام مونك ، موافقاً عليه .

ومن العيب أن نقف لبيان ما لهذه التفسيرات من قيمة ضئيلة . ففى تصطدم ، من بين ما به تصطدم ، بحقيقة لم يعن بها الباحثون في المسائل الاسلامية حتى الآن عناية كافية : تلك هي أن المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن ، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً تقريباً المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل . ولفظ « قدر » ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه وليسكنها في القرآن إذا كانت بمعنى « قضاء » و « قدرة » ، لا تنطبق إلا على الله ، لا على العبد مطلقاً .

أما جولدتسيهر فيرجع بعض الرجوع إلى الرواية العربية الشائعة ، في

(١) الكتاب السابق الذكر ص ٨٣ .

(٢) « مذهب الجبر في الاسلام والمسيحية » ، طبعة جيتزلو سنة ١٩١٢ ص ٢٤

Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, Güterlosh.

(٣) في كتابه « بحث في المدارس الفلسفية عند العرب » باريس سنة ١٨٤٢ ص ١٩٢ ،

تعليق رقم ١ *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*

كتابه « محاضرات في الاسلام » (سنة ١٩١٠) ص ٩٥ حيث يقول : « سمو كذلك من قبيل الاشتقاق من الضد — لأنهم حددوا من القدر (قضاء الله السابق) فسموا قدرية ، بينماهم يشوقهم أن يسموا خصوصهم باسم أهل الجبر (أى القسر الأعمى) » .

ومع ذلك فإن هذا التفسير غير مقنع بسبب ما فيه من تعسف .
وعندى أن هاربروكر^(١) كان أقرب إلى الصواب فيما افترضه من أن القدرية سموا هكذا لأنهم اتخذوا من القدر أولاً وبالذات موضوعاً لبحثهم ودراستهم ، (ظهر هذا الافتراض سنة ١٨٥١ ، وقد أغفله المتأخرون من الباحثين إغفالاً تاماً) .

والواقع أنه من المحتمل أن يرجع أصل هذا الاسم إلى نقص علم الكلام ولغة الكلام والسياسة عند العرب في الفترة ما بين سنة ٥٠ هـ وسنة ٧٠ هـ تلك الفترة التي فيها بدأ القدرية يظهرون في الشام . وكانت أولى المسائل الخطيرة التي ثار حولها الجدل بين المسلمين جدلاً عقلياً يستدعى النظر والفكر هي مسألة هل القرآن ، مع ما فيه من آيات متشابهات أو متعارضة ، يقول بالقضاء والقدر السابق أو بحرية الإرادة والاختيار ؟ فبينما كان أهل السنة والجمهور يعتقدون دون بحث ولا نظر أن القدر في القرآن مقصود به قضاء الله السابق كان بعض المتكلمين الأولين قد بدأوا تحت تأثير اللاهوت المسيحي في الشرق بطريقة غير مباشرة^(٢) يبحثون هذا القدر ، ويحاولون أن يفسروه بمعنى يوافق

(١) في « ترجمته لكتاب الملل والنحل للشهرستاني » طبعة هله سنة ١٨٥٠ — سنة ١٨٥١
ج ٢ ص ٣٨٧ *Abu'l-Fath Muh ammad asch-Schahrastāni's Religionsparthelen*
und Philosophen Schulen, übersetzt von Th. Haar-brücker,

(٢) كما تنبه إلى ذلك فون كريم في كتابه « الفارسات الحضارية على البلاد الإسلامية »
ص ٣ ، ص ٦ ، ص ٧ — ٨ ، طبعة لبيتسك سنة ١٨٧٣ *Culturgeschichtliche*
Streifzüge auf dem Gebiete des Islams وكما أثبتته الآن بكر في مقاله عن « مناظرات
النصارى ونسكويين العقائد الإسلامية » المنشور في « مجلة الاشوريات » مجلد ٢٦ سنة ١٩١٢
ص ١٨٣ — ١٨٦ .

اختيار الإنسان وحرية في أفعاله حتى يمكن تبرير وجود الثواب والعقاب في الدار الآخرة تبريراً تاماً . ولما كانوا أول من تناظر في مسألة القدر بشكل مستفيض (وهي مسألة اعتبرها الآخرون قد حلها القرآن فلا وجود لها) ، فإن معاصريهم سموهم القدرية . ولم يقصد بهذا الاسم الوقوف موقفاً موافقاً أو مخالفاً لحرية الإرادة والاختيار ، ولكن قصد به التعبير عن هذه الحقيقة ، حقيقة إغارة أهمية عظمى وتوجيه العناية كلها لمسألة القدر . ثم لما كان أول من اشتغلوا بهذه المسألة من القائلين بمذهب حرية الإرادة والاختيار ، فإن اسم « قدرى » أصبح بعد زمن قليل مرادفاً لمن يقول بالاختيار وقدرة العبد على أفعاله (١) ، وفي هذا مذهب من التعارض مع الاشتقاق ، ومع ما كان يمكن أن يكون عليه الاستعمال اللغوى فيما بعد .

واحتمال هذا الفرض يبدو بشكل أوضح إذا ما نظرنا إلى أنه حوالى هذا العصر تقريباً ، أعنى في منتصف القرن الهجرى الأول تقريباً ، نشأت تسمية أخرى لفرقة سياسية دينية يبدو أنها تتعارض كل التعارض مع معناها اللغوى الحقيقى . فمعروف لدى الجميع أن حزب الخوارج كان يتكون من الذين رفضوا التحكيم باعتباره مخالفاً لما أمر به القرآن . والآن فإن من بين الأسماء القديمة للخوارج اسم المحكمية ، وهو اسم يدل من حيث الاستعمال اللغوى الصحيح على « المؤيدين لفكرة التحكيم » ، فليس من شك إذاً فى أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة اللغوية التى اعتقد أنها حدثت للفظ « قدرى » ، أعنى أن اسم المحكمية أطلق على هؤلاء الذين علقوا أهمية كبرى على مسألة التحكيم وجعلوها مركزاً ثارت حوله ثائرتهم ، بخلاف غيرهم من المسلمين . فهذا اللفظ لا يدل إذاً بنفسه على موقف موافق أو موقف معارض .

(١) من بقايا هذه الظاهرة اللغوية والنفس فى اللغة الاصطلاحية فى أول عهد عبارة «الفسر» (أى بحرية الإرادة والاختيار) التى بقيت عدة قرون فى اللغة . فمثلاً فى كتاب « إرشاد السمع على الخلق » لمحمد بن مرنسى إيمان ، طبع سنة ١٠٠٠ هـ ص ٣١٦ س ٦ من أصل ، أى فى أوائل القرن الثالث الهجرى .

فلما انقضى القرن الأول وسارت لغة الكلام في طريق الكمال، لم يعد هناك تسميات جديدة اختيرت بنفس الطريقة البسيطة الساذجة، كما هي الحال في اسمي القدريّة والمحكمة.

ح - الصلة بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية

المقيمون في أفريقية الشمالية

لاحظ جولد تسيهر في الموضوع المذكور آنفاً (د مجلة تاريخ الأديان، المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ص ٢٣٢) أن رسالة العقيدة الإباضية « لعمر و ابن جميع^(١) » التي نشرها موتيمسكي^(٢)، وتضعنا أمام أقوال ذات طابع معتزلي واضح. ويورد شهاداً على ذلك المسائل الآتية:

- (١) القرآن مخلوق. (٢) ليس من الممكن رؤية الله في الآخرة.
- (٣) تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلاً مجازياً (الميزان والصراط).
- (٤) كل تشبيه ظاهر، وبخاصة استواء الله على العرش، يجب تأويله تأويلاً مجازياً.

ولكن الاتفاق بين مذهب المعتزلة ومذهب الإباضية في شمال أفريقية يذهب إلى حد أبعد، ذهب إليه جولد تسيهر. فكل المذهبين على اتفاق فيما بينهم، وبين بعض، واختلاف مع أهل السنة، على المسائل الآتية كذلك:

(١) سمى هكذا في كتاب « السير » للشافعي، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٣٠١] ص ٥٦١ (وهو يقول عن عقيدته ص ٥٦٢: « وهي عتقاد أهل جربة وغيرهم غير نفوسة في بقاء طبعة »، وفي كتاب موتيمسكي. وفي طبعة القاهرة مشكولة سنة ١٣٠٤ يسمى عمر (مشكولا) بدلاً من عمرو — وقد عاش في القرن التاسع الهجري.

(٢) « عقيدة الإباضية » (في « مجموعة مباحث ونصوص شرعية، أسانيد مدرسة لأدب عباد » و « مدرس حنظلا »، مؤخر ربيع عشر لستة عشر فين ») حرر سنة ١٩٠٥ من ص ٥٠٥ إلى ص ٥٤٥ (A. de C. Motylinski, *L'Esquide des Abadhites* (Recueil de memoires et de textes pués à l'honneur du XIV e Congrès des Orientalistes par les professeurs de l'École supérieure des Lettres et des Médecines).

(٥) لله لا يغفر الكبائر لمرتكبها إلا إذا تاب قبل الموت .

(٦) عذاب النار أبدى حتى لمرتكب لذنب من المسلمين . وهو إذا مات دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء (١) — ومن الجدير بالملاحظة أن أبدية العذاب بالنسبة للمسلم المذنب تبرر بنفس السبب الذي ساقه المعتزلة (راجع قبل ص ١٨٢) وهو أن الله صادق في وعده ووعدته الواردين في القرآن . ففي كتاب « أصول الديانات » للشيخ عامر بن علي الشمشاخي (٢) وهو عمدة كتب الإباضية في جيب نفوسه يقول المؤلف : « وندين بأن الله صادق في وعده ووعدته » (٣) كذلك يفصل عبد العزيز بن إبراهيم المصعبي (٤) القول في هذا ، فيقول : « باعتقادنا وقولنا أنه (أى الله) يفرح في أهل الشرك والعصيان يوم القيامة ما أخبر في الدنيا (بالقرآن) بفرحه فيهم فيه ، ويكون ما قضى به في ذلك الوعيد من أنواع العذاب حقاً ، وبأنه لا يخلفه كما لا يخلف وعده للمؤمنين بالخيرات وبدوام أصحاب النار والخوان فيهما ، وعدم خروجهم منهما بوجه ما لنحو

(١) هذه الشفاعة مقبولة عند بعض المؤلفين على أقل تقدير . ولكنهما من أجل لذنب لغائب فحسب ، وفي هذه الحالة يعينهم يثبت تبدلاً ، قضى الله ، وإنما « زيادة لهم في ثواب » وتشريف في المنزل . راجع كتاب « قطار الخبر » لاسماعيل بن موسى الجيهلي ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ج ١ ص ٢٤٨ (توفي المؤلف سنة ٧٥٠ هـ في جربه) راجع كتاب « السير » لشمس الخي ص ٥٥٦ — ٥٥٩ .

(٢) كتبه أبو ساكن ، عاش في القرن الثامن الهجري ؛ راجع « السير » لشمس الخي ص ٥٥٩ — ٥٦١ فإنه يقول عنه : « وهو اعتماد أهل المغرب في وقتنا ، خصوصاً نفوسه » أم لأن كان أهل نفوسة يسمونه شيخ عمر وحسب .

(٣) مطبوع مع شرح عمر بن رمضان الشاذلي (ف سنة ١١٧٩ هـ) صبح حجر في القاهرة سنة ١٣٠٤ ص ١١٣ — ١١٤ .

(٤) « شرح على القصيدة النبوية لمسحة بنور » طبعة القاهرة سنة ١٣٠٦ ، ص ٢٧٥ . وقد توفي المؤلف سنة ١٢٢٣ هـ (= سنة ١٨٠٨ م) ، راجع دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٣٥ (وفيها غفر اسمه لرئيسي ، وهو « المصعبي ») . ويؤلف قصيدة مشروحة هو أبو نصر فنج بن زوح لموشائي ، مدى عاش في نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الهجري (راجع « سير » لشمس الخي ص ٥٤٨ — ٥٤٩) .

قوله تعالى « بلى من كسب سيئة ... » الآية (٢ : ٧٥) وقوله « يريدون أن يخرجوا من النار ... » الآية (٥ : ٤١) . ويظهر أن هذا الاستدلال يرجع إلى مؤسس الإباضية نفسه ، عبد الله بن إِباض التميمي الذي ولد في خلافة معاوية الأول (من سنة ٤١ إلى سنة ٦٠ هـ = ٦٦١ - سنة ٦٨٠ م) وكتب في خلافة عبد الملك (من سنة ٦٥ إلى سنة ٨٦ هـ = سنة ٦٨٥ — سنة ٧٠٥ م) والواقع أن كتاب « العقيدة » المنسوب إليه ، وهو الذي ترجمه سخاوي في MSOS, Westas. StII, 1899 يقول إن الله لا يخلف وعده ولا يدع وعيده يذهب سدى . ومن الواضح أن هذا يشير إلى مسألة أبدية العذاب في النار .

(٧) صفات الله ليست زائدة على ذات له ، ولكنها عين ذاته بمعنى أن الثمرات المترتبة على تلك الصفات عند لاشعة عرة يكفى عندنا في وجودها الذات المقدسة ، ولا حاجة إلى دعوى معان زائدة عليها ، قائمة بها ، توجد بها تلك الثمرات . فوجود ذاته تعالى كاف في انكشاف جميع المعلومات الله ، ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية ، قائمة به ، تنكشف بها المعلومات ، مسماة بالعلم ، كما يقول لأشعري وأصحابه ، وكاف في التأثير في جميع المقدورات . ولا حاجة إلى دعوى صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، يتأتى بها إيجاد كل ممكن على وفق الإرادة ، مسماة بالقدرة كما يقولون ^(١) الخ . ويستمر المصنف في نقد الصفات عند الأشاعرة ، حتى ينتهي إلى أن يقول (ص ١٠٥) : « ففى عندنا وعند المعتزلة صفات اعتبارية ، لا وجود لها خارجاً عن الأذهان » .

وخلق بنا أن نلاحظ أيضاً أن كتاب الشيخ عامر المذكور ، والذي يقصد به مؤلفه أن يتكلم عن الأصول التسعة التي كان عليها الخلاف بين

(١) « شرح لنونية » لعبد العزيز المصممي ص ١٠٤ — ١٠٥ . راجع كذلك كتاب « القطار » للحيطي ج ١ ص ٢٣١ — ٢٣٢ .

المسلمين، يستعرض هذه الأصول على النحو التالي : (١) التوحيد (٢) العدل (٣) 'القدر'، الخ. وهو في الفصل الخاص بالعدل يتحدث عن مسألة أفعال العبد وقدرته المحدودة قليلاً أو كثيراً. وترتيب المسائل على هذا النحو ترتيب معتزلى بحيث لا نظير له في كتب الأشاعرة، ولكنه موجود لدى مؤلفي الشيعة الذين أخذوا عن المعتزلة الكثير من مقالاتهم. كما نبه إلى ذلك جولدتسيهر (١).

إلا أن هناك مسألتين اختلف فيهما مذهب الإباضية في شمال أفريقية عن مذهب المعتزلة. أولاهما بالضرورة هي تلك المتعلقة بالطريقة التي يعتبر بها مرتكب الكبائر: وإلا كان على الإباضية، وهم خوارج، أن ينكروا أصلهم إنكاراً تاماً إن شاءوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة لمسلم مؤمناً كما فعل أهل السنة والجماعة، أو إن قالوا بالمذهب القائل بأن مرتكب الكبيرة لا هو مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة. ولهذا فإن الشيخ عامر يقول في ص ١٢٠: « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر (٢) »، والمسألة الأخرى التي كانت موضوع الخلاف بينهما هي مسألة 'القدر' وحرية العبد في أفعاله. فالمعتزلة يقطعون بحرية العبد، بينما يقول الإباضية في شمال أفريقية بالحرية المحدودة في صورة 'الكسب'، أو الاكتساب عند الأشاعرة. ويؤكدون المبدأ القائل « بأن الله خالق أفعال العباد ومحدثها ومديرها (٣) ». ومع ذلك فإن هناك خلافاً في مذهب الكسب

(١) « محاضرات في الاسلام » طبعة هيدبرج سنة ١٩١٠ ص ٢٣٤ — ٢٣٦
هذه هي المسألة التي نتج عنها من قبل ج. د. فون في مقالة « من تاريخ العباسيين »
المنشور في مجلة الجمعية الشرقية الألمانية « مجلد ٥٢ (سنة ١٨٩٨) » ص ٢١٥، وص ٢١٦ تعليق ٢.

(٢) راجع كذلك « شرح الزوئية » مصدق ص ٣٢٢ وه. يلبي، أو أي مؤيد إباضى آخر. وللكبيرة تعتبر « كبر نعمة » أو كما يقول الإباضية عالم « نفاق »، ويسمى « شركاً »
راجع قبل ص ١٨٠ تعليق ٢.

(٣) راجع لمطبعة المذكورة أعلاه ص ١٢١.

هذا بين أباضية جبل نفوسة^(١) وبين الآخرين ، ولكنه خلاف ضئيل تعرض له عمر الثلاثي في شرحه على عامر ص ٩٨ حيث قال : « بن لهم (أى لعباد) فيها (أى الأفعال) اختيار وكسب كما هو مختار لهم المغرب من أصحابنا رحمهم الله تعالى . والذي عليه أهل الجبل (جبل نفوسة) رحمهم الله تعالى أن الله جبن وطبع عباده على فِعْس — ما علم حصوله منهم قبل أن يخفهم ، كما قال بن عباس^(٢) رضى الله عنهما . فهم منقادون لفعل ما علم الله حصوله منهم وماشون على ما في كتابه ، لا يصدر منهم خلاف ما علم الله صدوره منهم . وهذا هو الحق الذى عليه مشايخ الجبل كما مر . والذي عليه أهل المغرب من أصحابنا رحمهم الله هو هذا أيضا . إلا أنهم أثبتوا للعباد الاختيار ، ونفوا عنهم الجبن ؛ ولعل هذا هو المقصود للمصنف عفا الله عنه^(٣) . فالأولى على هذا أن يقول « لم يجبلوا عليهم — » بدل قوله ولم يضطروا إليهم . »

فكذا أن الجزء الأكبر من مذهب لاباضية في شمال إفريقيا إذا معتزلى : فهل هم أخذوه وهم في الشرق من قبل أن ينزحوا إلى بلاد المغرب ؟ أم هم

(٤) وهم جيم. فرع من لاباضية وهيبية في حوالى منتصف قرن السادس الهجرى أو ذلك فضل أبي يحيى زكريا بن ابراهيم بن زكريا لبروتى . قال شهابى في كتاب « سير » (ص ٥٤٦) : « وفي أيامه رجعت بنو نفوس وكسكة وبان وزكيت إلى مذهب اوهيبية ، وكانت قبل ذلك مستوية وحسابية وخديعة ، اتبع خلف بن اسمعيل ، أى بعضهم حسنية ، تابع أحمد بن حسين لاباضى ، وبعضهم مستوية ، اتبع عبد الله بن يزيد لاباضى . وأخذوا المذهب بقول بن عبد العزيز وابن موارج وحديث منصور وشعيب بن معروف — والصحيح أيضا وهى ، كما صرح هو بذلك في « شرح ثوابية » ص ٥٠٢ س ٥ عن نفسه ، وعن مؤلف ليدى شرحه (طريقة وهيبية لاباضية) . »

(١) رفع عبد الله بن لباد جزءا كبيرا من تعاليمه إلى عبد الله بن عباس بن عم النبي وتولى سنة ٨٦٨ ، رجع سخوفى « من سلات معهد لاهوت شرقية "MSOS" » دراسات عن آسيا ارمية « ، المجلد رقم ٢ سنة ١٨٩٩ ص ٦٢ . ونظره من قبل بن عباس في كتاب « الجواهر » دبردى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢ ص ١٥١ — ١٥٣ .

(٢) ليس في كذب عامر هكذا : لا وبين أن أفعسان لعباد كذبوها وصموها ، ولم يجبرو عليهم ولا يضطروا إليهم . »

تقبلوه في شمال إفريقية تحت تأثير اتصالهم بالدارسة من الشيعة ، ومعتزلة إقليم طنجة القديم ^(١) ، مدفوعين بعاطفة رد الفعل ضد أهل السنة ؟ أم أن إباضية المغرب أضافوا من بعد في إفريقية عناصر معتزلية جديدة إلى ما كان في الأصل مشتركاً بين المعتزلة وإباضية الشرق ؟ أو أن مذهب الإباضية في الشرق سار ومذهب إباضية المغرب بخطى واحدة متساوية تحت تأثير معتزلي ؟

إن محاولة الإجابة على هذه الأسئلة محاولة سابقة لأوانها . فإن مالدينا من معلومات عن مذهب الإباضية الأوّل في الأجزاء الشرقية من بلاد الخلافة أو مذهب الإباضية القدماء والمحدثين في بلاد العرب وفي زنجبار ^(٢) ، قليلة قلة لا تمكننا من أن نبين على وجه التحديد هل كان هناك إتفاق بين هؤلاء وهؤلاء في تلك المسائل الخاصة السابقة الذكر . كما أنه ليس لدينا من المصادر

(١) انظر قبل ص ١٩٦ — ١٩٨ .

(٢) يمكن أن نستخلص من العقيدة الإباضية في عمان التي ترجمها ستاوا Ueber die religiösen Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika, MSOS, Westas St., II, 1899, p. 62 — 69 ، وهي كذلك وهبية ، القول باستعالة رؤية الله في الآخرة وبنى كل نفسيه وبأبدية عذاب النار حتى بالنسبة إلى المسلم المذنب ، كما يمكن استخلاص مذهب يعاقل في صورته العامة مذهب السكيب عند الأشاعرة (ص ٦٩) . ولكن ليس لدينا معلومات عن المسائل الأخرى مثل مسألة خلق القرآن ومسألة الصفات . ولقد وجدت في كتاب الله حديثاً أحداً إباضية عمان وهو كتاب « بهجة الأنوار شرح أنوار العقول في التوحيد » لأبي محمد عبد الله بن حميد (؟) السالمي ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [بعد سنة ١٣١٧] (على هامش « شرح طلعة الشمس على الألفية » للمؤلف نفسه) أقول قد وجدت في الجزء الأول من ١٣٩ — ١٤٦ من هذا الكتاب أن المؤلف يقول بمذهب الأشعرية في الاكتساب وفي ج ١ ص ٨٦ — ٨٩ القول بأن الصفات الذاتية هي عين الذات . ولكني لم أجد أدنى إشارة إلى مسألة خلق القرآن — وفي زمن ابن حزم ، أي في القرن الرابع للهجرة ، كان جزء كبير من الخوارج (على خلاف غيرهم القائلين بحرية الإرادة) قد اتخذ من قبل مذهب الأشاعرة في الاكتساب : راجع ابن حزم ، « الملل والنحل » ج ٣ ص ٢٢٠ ومن بين الإباضية في الشرق كان الحارثية قد « قالوا في باب القدر بمثل قول المعتزلة » (الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ص ٨٤) ؟ راجع الشهرستاني ص ١٠٩ .

المطبوعة ما يسمح لنا بتعيين الزمن الذي فيه اتخذ الإياضية المغاربة أقوال المعتزلة المذكورة آنفاً . وكل ما نعرفه في يقين هو أن القول بأن القرآن مخلوق ، قول قال به السلطان الرسمي (تهرت) أضح بن عبد الوهاب (الذي حكم بين سنة ١٩٠ — سنة ٢٤٠ هـ) كما يستنتج من ص ٥٤١ تعليق ١ من كتاب موتيلنسكي . وأن مذهب الإياضية المغاربة كان قد تكون نهائياً في أوائل القرن السادس الهجري والثاني عشر الميلادي .

و - حول فكرة غريبة منسوبة إلى الجاحظ.
عن القرآن

في « كتاب المأمن والنحل » حين تحدث الشهرستاني (طبعة كيوتو سنة ١٨٤٢ - ١٨٤٦ ص ٥٣ س ٧ - ٥) عن لجاحظ (المتوفى سنة ٥٤٨ هـ = سنة ١١٥٣ - ١١٥٤ م) قال من بين ما قال :

« وحكى ابن الروندي ^(١) عنه أن القرآن جسد ^(٢) يجوز أن يقب ^(٣)

(۱) یکتب بعضهم اسمہ ہکن : « بروندی » . وقد توفی عنی لأربع سنۃ ۲۹۸ ھ (سنۃ ۹۱۰ — سنۃ ۹۱۱ م) کا یظہر من بحث ہونہ . « حول کتب فہرست » مجلۃ فیئنا لمعرفۃ لشرق » WZKM مجلد اربع سنۃ ۱۸۹۰ ص ۲۲۳ — ص ۲۲۴ و ص ۲۲۹ — ص ۲۳۴ M. Th. Houtsma, *Ziun Kitāb al-Fihrist* وقد أشار جنوب تسیہر فی مصادر عربیۃ أخرى فی مقالہ « نظم مطالعۃ فی لأسلام » (فی : کتب تذکرۃ لندکری . د . کوفن ، رسالۃ سنۃ ۱۹۰۰ سوی) *Die Sabbathinstitution islam, (In : Gedenkbuch zur Erinnerung an D. Kaufmann, Max Horten : Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,*

(٢) يطبق المفهوم « الجسم » المستعمل هنا ، على جسم اللاسلكية والجو والشعاعين والامان والحيون بحسب .

(٣) في صفة كيورتن : نقب . وقد أشار فيشر Fleischer في تحقيقه على ترجمة هاربروكر (الطبعة الثانية سنة ١٨٥١ — ١٨٥١ ج ٢ ص ٤٥٥) ، وجوب أن يستبدل بها « نقب » و « نقب » (كما هو لدى لايجي) . وقد حفظت الطبعة المصرية بالصحاح : « نقب » (الطبعة سنة ١٣١٧ — ١٣٢١ هـ) ، مش كتاب : بن حزم ج ١ ص ٩٦ .

مرة رجلا ومرة حيوانا . وهذا مثل ما يحكى عن أبي كبر الالصه (١) أنه زعم أن القرآن جسم مخلوق (٢) ، وأنكر الأعرض (٣) أصلا ، وأنكر صفات المارىء تعالى .

ولكننا لا نجد هذا القول في « كتب الفرق بين الفرق » لعبد القاهر ابن طاهر البغدادي (المتوفى سنة ٤٣٩ هـ = سنة ١٠٣٧ — سنة ١٠٣٨ م) وقد كنا ننتظر من المؤلف أن يورده . بل إن لا نجد كذلك فيما كتب للعاجل من تراجم ، أمثل ما في « معجم الأدباء » لياقوت (طبعة مرجليوث المجلد السادس من ص ٥٦ إلى ص ٨٠) وابن خلكان . وعلى العكس من ذلك نجد لدى عضد الدين لايجي (٤) (المتوفى سنة ٧٥٦ هـ = سنة ١٣٥٥ م) في صورة مختلفة اختلافاً من شأنه أن يغير لمعنى إلى حد بعيد :

« القرآن جسد (٥) ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة » .

وعلى هذا النحو انتقل هذا القول من بعد إلى كتاب « التعريفات » (٦) للبرجاني ، وإلى « كشاف اصطلاحات الفنون » (٧) لثمينوى . وثمة نص آخر ، أقرب إلى رواية الشهرستاني (ومن المحتمل جداً أن

(١) معتزلى مشهور فى منتصف القرن ثلث (منتصف القرن التاسع لميلادى) ألف تفسير للقرآن ؟ أظن « الفهرست » (صبعة فيجى ص ٣٤ و ص ١٠٠) ؛ هورن ، كتاب المذكور ، ص ٢٩٨ — ص ٢٩٩ .

(٢) هذا يستعمل لفظ « جسم » لى يطابق على الكائنات الحية كما يطبق على الأجسام المادية وعلى الجسم الرياضى .

(٣) بالمعنى الارسطي والكلالى : فى مقبل (جواهر)

(٤) « المواقف بشرح البرجاني » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٥ — ١٣٢٧ ج ٨ ص ٣٨٤

ص ٢ (طبعة سيراسن ، بيتسك سنة ١٨٤٨ ، ص ٣٤٢)

(٥) هنا يستعمل لفظ « جسم » ، راجع التعقيب رقم ٢ فى صفحة السابقة .

(٦) برجاني : « التعريفات » ، صبعة فيجى ، بيتسك سنة ١٨٤٥ ، ص ٧٦ (تحت كلمة : الجحظة) .

(٧) « كشاف اصطلاحات الفنون » طبعة ستنبول سنة ١٣١٧ هـ — ١٣١٨ ج ١

يكون قد اعتمد عليه) هو ما أورده المقرئى^(١) (المتوفى سنة ٨٤٥ هـ
= سنة ١٤٤٢ م) من كلام لم يُنته به إليه حتى اليوم :
« وأنَّ القرآنَ المُشترَكُ ، من قبيل الأجساد^(٢) ؛ ويمكن أن يصير مرة
رجلاً ، ومرة حيواناً » .

ولقد أخذ قول الجاحظ على الصورة التي ورد بها عند الشهرستاني
بوكوك سنة ١٦٥٠ (في كتابه « نموذج لتاريخ العرب » ص ٢٢٢) ثم
مُسَرَّسٌ سنة ١٦٩١ . ومن ذلك الحين أورده مؤلفون أوروبيون مراراً .
إلا أنه يلاحظ على هؤلاء المؤلفين شيان : أولاً أنهم يترجمون لفظ
« يجوز » التي ترجمتها بقول « è ammissibile » (من الجائز) بالألفاظ
الآتية « könne » ، « might » ، « possit » (ومعناها : قد يكون ممكناً) مما
يجعل المعنى مشتبهاً ؛ أو يغفلون هذا اللفظ ، متفقين في ذلك ونص الأيحيى
(هورموقس ، مكدونلد ، جالان ، هورتن) مما من شأنه أن يغير المعنى .
ثانياً أنهم ، اللهم إلا هورتن ، يغفلون من كلام الشهرستاني الجزء المتعلق
بأبي بكر الأصم ، ومن هنا كان النقص في نقطة بدئهم الكشف عن معنى
أقوال الجاحظ الغريبة هاتيك .

وأول محاولة بذلت في هذا السبيل ، تلك المحاولة التي قام بها سيل
سنة ١٧٣٤ حين قال قرب نهاية القسم الثالث من مقدمته المشهورة لترجمة
القرآن : « وقد اعتاد (الجاحظ) أن يقول إن القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً
وتارة حيواناً . ويبدو أن هذا يتفق مع ما يقوله الذين يؤكدون أن القرآن
له وجهان : وجه رجل ووجه حيوان (راجع هربوليه ص ٨٧) ، ومن هذا
أرى أنه يرمى إلى الإشارة إلى إمكان تفسيره على وجهين : تبعاً لنصه أو

(١) « الخطط » طبع بولاق سنة ١٢٧٠ ، ج ٢ ص ٣٤٨ س ٤ — ٥ = طبعة

القاهرة سنة ١٣٢٤ — ١٣٢٦ ج ٤ ص ١٦٨ ص ١٠ .

(٢) هنا يستعمل جمع لفظ : (جسد) ، أنظر قبل ص ٢١٠ تعليق رقم ٢ .

لروحه » — ولا بد وأن يكون هذا التاوين قد بدا غريباً حتى أنا لا نرى أحداً من الباحثين المتأخرين قد ذكره .

وعليّنا أن نصل إلى سنة ١٩٠٣ لنجد محاولة أخرى . ففي هذه السنة يزعم مكندونلد^(١) أن من المحتمل أن نرى في قول الجاحظ كما يرويهِ الأيحي « نوعاً من السخرية بالنزع الشديد الذي قام في أيامه » حول كلام لله هن هو قديم أو مخلوق ؟ ولكن هذا التفسير لا يتفق مع النص الجيد المحفوظ لدى الشهرستاني . وفوق هذا فإنه يصطدم بهذه الحقيقة ، وهي أن الجاحظ لم يكن من هؤلاء الذين يسمحون لأنفسهم أن يستخروا على هذا النحو غير اللائق في مثل هذه المسائل .

وفي لوقت نفسه حاول س . هوروفتس^(٢) بطريق آخر يختلف كل الاختلاف ، أن يحل هذا اللغز الذي صاغه هكذا : « القرآن جسم ينقلب تارة رجلاً وتارة حيواناً » وهذا غير صحيح . وإن هوروفتس ليؤمن بما كان لمذهب الرواقية من أثر كبير في نشأة الفلسفة في الاسلام ، ويعيد الجاحظ من بين الذين تبعوا الفلاسفة الطبيعيين الذين يرى فيهم هوروفتس الرواقيين . ولهذا كله يحاول أن يجد لدى هؤلاء الآخرين تفسير قول الجاحظ . فقال : « يقول الرواقيون مثلاً إن الحق جسم ، *ἐξ ὅτου* . وبالطريقة عينها يسمون كل الحركات من السير والرقص إلخ أجساماً ، وهذا يمكن أن يتلائم مع مذهبهم العام . فالحركات لذاتها لا وجود لها عندهم ، وإنما توجد أجسام متحركة فحسب . وعلى هذا النحو لا يفهمون الحق بالمعنى الموضوعي . إذ لا يمكن أن يقوم بنفسه إذا كان شيئاً لا جسم له ، ولكنهم يفهمون الحق بالمعنى الذاتي

(١) « تطور علم كلام عند المسلمين » ، لندن ، سنة ١٩٠٣ ص ١٦١

D. B. Macdonald : *Development of Muslim theology*,

(٢) « حول تأثير رواقية في تطور فلسفة عند عرب » ، بحث ظهر في « مجلة جمعية

المشرقية لألمانية » لمجلد رقم ٥٧ (سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٥ . S. Horowitz .

Ueber den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern »

ويعتبرون المعرفة باعتبارها حالة من حالات النفس، جسمها *ψῶν*، ولهم الحق في هذا تبعاً لوجهة نظرهم. وبهذا المعنى يمكن أن نفهم قول الجاحظ « . وبعد ذلك بزمان ، قام هورتن مبتدئاً هو الآخر من نص محرف لقول الجاحظ (القرآن جسم ينقلب تارة حيواناً ، وتارة رجلاً) وأطلق عليه العنان فقال : إن هذا القول يمكن أن يتضمن مذهب السكّون^(١) أو يعبر عن تصوير مادي لما يحدث في الابصار والمعرفة : فروح الحياة في الإنسان حيوان *ψῶν* ونفسه هي الإنسان ، فإذا ما قرأ القرآن تحول بها فيه من صور بصرية نأخذها عنه إلى طبيعة أرواح الحياة لدينا . وعلى ذلك يصير حيواناً *ψῶν* ، ثم إذا تأملت نفسك ما نقرؤه ، تحول القرآن فصر من طبيعة نفسها أعني أنه يصير رجلاً حقاً . »

ومن العبث أن نقف عند أمثال هذه الخيالات التي رجع عنها هورتن^(٢) نفسه من بعد ، تحت تأثير هوروفنس الواضح ، وبزيادات جديدة حيث تحول لأن أن يرجع أقول الجاحظ (المذكورة بنصها المحرف) إلى المذهب الرواق الذي ينفي وجود الأعراض في الجسم وفي النفس الإنسانية : « كل ما يحتويه وعين إذا جواهر ، وهذه الجواهر حية ، وإذا هي حيوان أضف إلى ذلك أن النفس جسم ، وأن لحركات النفسية أجسام ، أو حركات جسمية » وإلى هذا تشير أقوال الجاحظ « ونظرية المعرفة التي هي أساس هذه الأقوال نظرية مادية ، وتتفق مع مذهب النظام في السمع والبصر . فإذا قرأ أحد القرآن انفصل عنه جزئيات تتحد مع روح القاريء . وعلى هذا النحو أيضاً يتحول القرآن إلى روح القاريء ، أعني أنه يصير حيواناً وجسماً مخلوقاً كما زعم الأصم » . ويضيف إلى ذلك أن في هذا القول بتحول القرآن أثراً للمذهب

(١) أي مذهب النظام في سكّون الذي تحدث عنه صولاهورتن في « مجلة جمعية المشرقية لألمانية » المحذرة رقم ٦٣ (١٩٠٩) ص ٧٧٤ - ص ٧٩٢ . وقد أساء فهمه (كما سيبين ديت فريج لاسعة سمدلا) .

(٢) « مذهب لتكلمين مسجونين الفلسفية » ص ٣٣٠ - ص ٣٣١ .

هيرقليطس القائل بأن الأشياء دائمة السيالان فكل جوهر يتحول باستمرار
« فيتخذ صورة أى شئ تبعاً للظروف : فيصير رجلاً ، وحيواناً ، ونباتاً ، الخ
وهذا القول بتغير المادة ينطبق تماماً على القرآن ، كما ينطبق على كل جوهر مادي .
وحديثاً اكتفى اسين بلاثيوس ^(١) بمناسبة ذكره لأراء الجاحظ بأن
يكتب (دون الإشارة إلى تأويلات غيره) « سادساً أن القرآن ، فضلاً عن
أنه ليس قديماً غير مخلوق ، هو ككل جسم قابل للتغير الجوهري ، ويمكن تبعاً
لهذا أن يتحول إلى رجل أو إلى حيوان » .

أما المفتاح لتفسير القول المنسوب إلى الجاحظ فهو فكرة الأشعرى لم
ينتهه إليها الباحثون حتى الآن ، فقرة تبدو في نظري حاسمة . فمن بين الحجج
التي يذكرها الأشعرى ^(٢) رداً على الجهمية الذين ينكرون كالمعتزلة أن كلام
الله قديم ، والذين يقولون على العكس من ذلك إنه مخلوق ، الحجة الآتية :
« ويقال لهم أيضاً لو كان كلام الله مخلوقاً لكان جسماً ^(٣) أو نعتاً لجسم
ولو كان جسماً لجاز أن يكون مثكلاً ، والله قادر على قلبها ^(٤) . وفي هذا
ما يلزمهم ، ويجب عليهم أن يجوزوا أن يقلب الله القرآن إنساناً أو جنياً أو
شيطاناً ، تعالى الله عن وجل أن يكون كلامه كذلك . ولو كان نعتاً لجسم
كالنعوت ، فالله قادر أن يجعلها أجساماً ، لكان يجب على الجهمية أن يجوزوا
أن يجعل الله القرآن جسداً متجسداً ^(٥) يأكل ويشرب وأن يجعله إنساناً
وحيمة ، وهذا مالا يجوز على كلامه عن وجل » .

(١) « ابن مسرة ومدرسته : أصول الفلسفة الإسلامية الاسبانية » ، مدريد سنة
١٩١٤ م ١٣٦ — من ١٣٧ *Abenmasarra y su escuela : origenes de la filosofia*
hispano-musulmana.

(٢) « الإبانة من أصول الديانة » طبع حيدرآباد الدكن سنة ١٣٢١ م ٣٣ — وقد
توفي الأشعرى سنة ٣٢٤ هـ (= ٩٣٦ م) أى بعد الجاحظ بمقدار ٦٧ سنة شمسية .

(٣) هنا يستعمل لفظ : « جسم » أنظر تعليقاتي رقم ٢ ص ٢١١ .

(٤) يعود الضمير على أجسام ، المحذوفة .

(٥) لاحظ التعبير : جسم متجسد ، وقارن ص ٢١٠ تعليقاتي رقم ٢ ، وص ٢١١ تعليقاتي رقم ٢ .

ومن الجلى أننا هذا بإزاء نفس الرأى المنسوب إلى الجاحظ المعتزلى فى نص ابن الروندى الذى حفظه لنا الشهرستانى . وعلى ذلك فالمسألة هنا ليست مسألة فرض تحول القرآن تحولا طبيعياً حقيقياً (كما قد يبدو من نص الايجى المحرف ، وكما ذهب اليه الباحثون الأوربيون) ولكنها مسألة إمكان تحوله نظرياً بواسطة الله . فحسب . ومن جهة أخرى فإن نص الاشعرى يجعلنا نفترض أن القول المنسوب إلى الجاحظ فى تحولات القرآن ، والذى لا يوجد فى أى مؤلف من مؤلفاته التى طبعت حتى الآن ، ليس نظرية من نظريات الكلامية ، ولكنه لازم استخدامه خصومه من مذهبه فى أن القرآن مخلوق ، وفى أن كلام الله إلى الناس مادى . وقصدهم من ذلك جدلى وخبيثهم ظاهر . والواقع أن مصدر هذه الرواية ، بن الروندى الفيلسوف المحدث الذى طردته المعتزلة (١) فألف ضدهم كتابه الموسوم بهذا العنوان العنيف : « فضائح المعتزلة » (٢) . ومن المحتمل أن يكون هذا القول المنسوب إلى الجاحظ مأخوذاً

(١) قس الممدى لدين أحمد بن يحيى المرتضى عنه فى كتابه « المعتزلة » طبع كربلاء (لبيكست سنة ١٩٠٢ م ٥٣ س ٥) : « وأظهر الاتحاد وإنساقه وطردته لمعتزة » .

(٢) هكذا فى كتاب « المعتزلة » لاجد بن يحيى المرتضى ص ٥٣ اسطر الأخير : وفى حاشى حقه ص ٥٦ فبيجل ج ٤ س ٤٤٦ برقم ٩١١٢ (= ص ٥٦ ستامبول سنة ١٣١١ هـ ج ٢ ص ١٩٨ س ١٦ - ١٧) ؟ وعلى العكس من ذلك فى بن خلكان : « فضيحة » (رقم ٣٤ من كل طبعت ؟ ترجمة دى سلال ج ١ ص ٧٦ اسطر الأخير « the ignominy of the Motazelites ») — فبما يتفق باستعمال لفظى : « فضيحة » و « فضائح » بمعنى « قول فضيح » (من وجهة نظر الخصم) أو « خطأ شنيع » ، أنظر جولدايسبر فى « مجلة الجمعية الشرقية » الألمانية ، المجلد ٦٥ سنة ١٩١١ م ٣٥٤ . ويستعمل كتاب « حرب فى الغرب غرب » فى هذا معنى مرادف هذين اللفظين : شناعة وشنع . وشوهد كثره فى ابن حزم (« ملل النحل » ص ١٧٩ إلى ١٢٧) ؟ أنظر كذلك كتاب « اذكرى لمائة لأمارى » بالرمو ، سنة ١٩١٠ ، ج ٩ ص ٣٧٢ س ٥ Centenario di M. Amari حيث يجب أن تصحح العبارة : شناعة لمنهوبة هكذا : شناعة لمنهوبة .

[ورد اسم هذا الكتاب فى كتاب « لا تنصر » للبخارى المعتزلى لذى صلبه نيسابور بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، على النحو لآتى : « فضيحة المعتزة » . ولا كان كتاب لا تنصر قد قصد به الرد على كتاب ابن الروندى ، فإن للرداءة موجودة به هي أصبح اقراءت ، ثم إن كتاب =

من هذا الكتاب وكذلك الروايات المغرضة الأخرى المتعلقة بآراء مزعومة قال بها المعتزلة الآخرون . وهي روايات أوردها الشهرستاني اعتماداً على ابن الروندي (ص ٤٢ ، ص ٥٠ ، ص ١٤١ من طبعة كيورتن) .
والآن نستطيع أن نفهم المقارنة التي عقدها الشهرستاني بين أقوال الجاحظ وبين أفكار أبي بكر الأصم : فإن هذا الأخير بانكاره صفات الله أنكر (كما فعل كل المعتزلة والسواد الأعظم من الخوارج) أن كلام الله (أى القرآن) قديم ، وهذا صفة من صفات الله في مذهب أهل السنة ؛ ومن جهة أخرى فلأنه قال إن الاعراض لا توجد ، وإنما الجوهر وحدها هي التي توجد فقد لزمه أن يقول إن القرآن جسم مخلوق .

== ابن الروندي رد على كتاب الجاحظ عنوانه « فضيلة المعتزلة » ، فالأولى بابن الروندي إذا ، من ناحية التقابل الشكلي ، أن يسمى كتابه باسم « فضيحة المعتزلة » .
ولاحظ أن الجاحظ لم يورد في كتابه ما نسبته ابن الروندي إلى الجاحظ هنا . فهل كلام ابن الروندي هذا قد ورد في كتاب آخر غير « فضيحة المعتزلة » ، خصوصاً إذا لاحظنا أن الجاحظ ما كان له أن يفلل لم يراد هذا الكلام الذي نقوله ابن الروندي على الجاحظ ليرد عليه وينفيه عنه ، نظراً إلى أن هذا الكلام خطير ، ونحن نرى الجاحظ يتعقب ابن الروندي في كل ما يذكره من أقوال ينسبها إلى الجاحظ ؟ هذا ما لا نستطيع أن نؤكد . وكل ما يمكن أن نقوله هو أن من الجائز أن يكون هذا الكلام قد ورد في كتاب « فضيحة المعتزلة » ولكن الجاحظ لم يورده ، ولم يعب بالرد عليه . ولهذا فإن نبرج في المقدمة لاقى قدم بها لنصيرته لكتاب « الانتصار » يقول بعد أن أورد كلام الشهرستاني الآنف الذكر : « ... وهذا لم يرد في كتاب الانتصار ، ويجوز أن يكون من كتاب « فضيحة المعتزلة » (ص ٥٠ من المقدمة) »
ونائبو صادق كل الصديق فيما لاحظته من أن ابن الروندي زور كثيراً من الأقوال على المعتزلة وروى عنهم ما لم يقولوه . وكتاب الانتصار مملوء بما يؤكد هذا . ولنورد هنا على سبيل المثال حكماً من مثالب الأحكام التي نطق بها الجاحظ على ما يرويه ابن الروندي من أقوال ينسبها كذباً إلى المعتزلة . قال الجاحظ بعد أن أورد ما يدهيه ابن الروندي على الجاحظ . من أنه يقول : « إنه محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها ، وإن كان هو الذي أوجدها بعد هدمها » . « ... وهذا كذب على الجاحظ عظيم ؟ وذلك أن قول الرجل إنما يعرف بحكاية أصحابه عنه ، أو بكاتبه . فهل وجد هذا القول في كتاب من كتبه ؟ فإن كتب عمرو الجاحظ معروفة مشهورة في أيدي الناس . أو هل حكاه عنه أحد من أصحابه ؟ فإذا كان الرجل ميتاً فكاتبه وأصحابه تخبر بخلاف ما قرئ به هذا المساجن الكذاب ، فقد تبين كذبه وبهتة وجهه » (ص ٢٢) .

العناصر الأفلاطونية

والغنوصية في الحديث^(١)

لأجنتس جولد تسيهر

— ١ —

لسنا في حاجة إلى إجهاد أنفسنا في بحث كثير من أجل أن نسلم توأ
بإمكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية في داخل هذه المادة الخصبة
الغنية التي رويت على شكل أحاديث عن النبي . بل الأحرى أن يقال إنه كان
مما يثير لدهشة والعجب حقاً ، مع ما في الإسلام من خصية هضم العناصر
الأجنبية وتمثلها ، أن تخلو وثائق الإسلام الدينية من تأثير الأفكار التي
غزت المناطق التي امتد إليها الإسلام وانتشر فيها ، تلك الوثائق التي أخذ
أصحابها الكثير من إثروة الروحية للوسط الذي هم فيه وجعلوه على صورة
أحاديث للنبي .

وكان التصوف خصوصاً هو الذي عني بتصوير الكثير من الأفكار
الأفلاطونية لمحدثه والغنوصية في صورة إسلامية . فعن دوائر الصوفية
صدر الكثير من الأحاديث الموضوعة ، التي قصد بها إلى تبرير قواعد هذا
الاتجاه الديني ، وهو التصوف . وإن النقاد المحققين من أهل السنة ليذكرون
أسماء بعض هؤلاء المنهزمين بوضع أمثال تلك الأحاديث الصوفية^(٢) . ويأتي

(١) يظهر منه بحث في « مجلة لاشوريات » Z. A. لمحدثي و « مشرون سنة ١٩٠٩
من ص ٣١٧ إلى ص ٣٤٤ بنون : « Neuplatonische und gnostische Elemente im
Hadit » [

(٢) مثل ذلك أبو عبد الرحمن محمد بن حسين بن يحيى الصوفي ، يسوري (سنة ٣٣٠
— ٤١٢) ، سي أع أيضاً بغير مفرق عموماً « حقائق تفسير » ، أول فيه مفرق
« أصوليات صوفية » ، وذين ترجو له يقولون عنه أنه « كان يضع «صوفية» لأحاديث »
(سعي : « تذكرة لحقائه » ج ٣ ص ٢١٩ ؛ لسبكي ، « صفات مشافهة » ج ٣ ص ٦٠
نسطر الأخير) .

بعد هؤلاء الصوفية ، ممن لا يدخلون في عدادهم ، الفلاسفة الدينيون الذين من نوع إخوان الصفا ، وهم الذين يروون عن النبي كلاماً يعبر عن آرائهم هم أنفسهم في مسائل فلسفية دينية . كما أنه كان لمذهب الاسماعيلية في هذا الميدان جولات وصولات ، وهو المذهب الذي نقل أصحابه نظريات الأفلاطونية المحدثة إلى ميدان الحياة السياسية والاجتماعية الرحب الفسيح . فمن هذه الدوائر كلها صدرت ثروة ضخمة من الأحاديث صُوِّرَ النبي فيها بصورة ترجحان للأفكار الأفلاطونية المحدثة والغنوصية .

وكثير من هؤلاء لم يكونوا واضعياً ، وإنما هم رأوها موجودة من قبل فاستغلوها من بعد في سبيل تحقيق غاياتهم ومراميمهم . وذلك أن العناصر الأجنبية كانت تأتي أيضاً إلى البيئات الإسلامية دون أن يكون بها ميل واضح إلى ناحية معينة قد قصد إليه قصداً ؛ فكان الذين يتجهون اتجاهها خاصاً يكمفونها من بعد ويجعلون لها في داخل مذاهبهم مكانة عظيمة ، لم يكن يطلب منها في الأصل أن تكون عليها بحال من الأحوال .

وأريد هنا أن أذكر ، من بين تلك الأحاديث التي تحمل هذا الطابع ، حديثاً مأخوذاً عن نظرية الصدور التي قال بها الأفلاطونيون المحدثون .

فكما أن نظرية الوسط [القائلة بأن كل فضيلة وسط بين رذيلتين] التي قال بها أرسطو في الأخلاق قد صيغت في عصر متقدم على صورة حديث عن النبي ^(١) ، فإن جزءاً لا شك فيه من نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة قد روى باعتباره حديثاً عن النبي .

فبالقول بأن العقل الكوني هو أول شيء صدر مباشرة عن الذات الإلهية يُصوَّر على النحو الآتي : « أول ما خلق الله العقل . فقال له : أقبل ، فأقبل . ثم قال له : أدبر ، فأدبر . ثم قال الله عز وجل : وعزني وجلالي ،

(١) راجع كتابي « دراسات إسلامية » Muh. Studien ، ج ٢ ص ٣٩٨ .

ما خلقت مخلقاً أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أئيب ،
وبك أعاقب .

وهذا التصوير الذى لا يتفق مع تصوير القرآن لخلق الكون عند حديثاً
عن النبى . فنرى رجلاً كالغزلى (١) بورده باعتباره حديثاً عن النبى مع طائفة
أخرى من الأحاديث التى يمجدها العقل ، نذكر من بينها مما يهمنا فى هذا
المقام ، الحديث التالى أيضاً : روى أن عبدالله بن سلام سأل النبى « فى حديث
طويل فى آخره وصف عظم العرش وان الملائكة قالت ياربنا هل خلقت
شيئاً أعظم من العرش ، قال نعم (٢) : « العقل » . وليس من شك فى أن هذه
الأحاديث إنما وضعت تحت تأثير الفكرة القائلة بأن العقل الكونى هو أول
جوهر روحى صدر عن الذات لاهية ، وهى داخلة فى عداد تلك المجموعة
الضخمة من الأحاديث لموضوعة فى هذا المعنى ، واتى لابد وأن يكون قد
ورد الكثير منها فى ذلك الكتاب النبى ذكره الغزالى ، ونعنى به كتاب
« العقل » لداود ابن محبّر البصرى (المتوفى سنة ٢٠٦) (٣) ، وهو عبارة
عن طائفة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل وبيان فضائله . وهذا
الكتاب قد فقد ، وكان له تاريخ خاص شائق (٤) .

والحديث الذى أوردناه آنفاً ، والذى إن أمعنا النظر فيه وجدناه لا يكاد
يتفق مع المعتقدات الإسلامية السائدة . سرعان ما انتشر وحُصر على
إذاعته فى البيئات الإسلامية المتحررة التى أضفت إلى الإسلام أفكاراً
أفلوطينية أو طبعت إسلامها بطابع أفلوطينى (مثل اخوان الصفا والاسماعيلية
والمتصوفة) . ولكنه لم يخترع فى هذه البيئات ، إنما هى تلقته فرحبت به

(١) « الاحياء » ، طبعة لأول ، ج ١ ، ص ٨٢ ، س ٢٠ (رجع أيضاً ديسو ،
« تاريخ النصرانية ودينهم » ص ٥٠ Dussaud, Hist. et relig. des Nasairis) .
(٢) الكتاب المذكور ، ج ١ ، ص ٨٨ .
(٣) لارتضى ، « تحف السعدت » (طبعة القاهرة سنة ١٢٩٣) ج ١٠ ، ص ٣١ .
(٤) رجع لمحقق رقم ١ ، لوجود أكثر هذا البحث .

أحرّ تر حبيب ، وصادف هوى في نفسها فحرصت عليه وتعلقت به ، وأهابت به في كل مرة كان فيها ملائماً لنظرهم ، مؤيداً لمذاهبهم . أما البيئات السنية فكان طبيعياً أن تأخذ على تلك البيئات المتحررة باعتباره حديثاً موضوعاً قصد به إلى تأييد اتجاه معين^(١) . واذ كان الغزالي قد استخدمه أيضاً ، فلم يس هذا في نظرها كبير قيمة ، لأن حجة الاسلام الكبير لم يكن ينظر اليه ، حتى من جانب من أجلوه ومجدوه^(٢) ، باعتباره نقداً جيداً في الحديث : فإنه كان يتقبل الأحاديث غير الموثوق بها ، من جميع المصادر والجهات ، في شيء من التسامح كثير^(٣) .

وثمة حديث آخر ذو طابع غنوصي كان حظّه من الهجوم عليه والظعن

(١) يقول ابن تيمية ، « تفسير سورة الاخلاص » (القاهرة ، صبع انساني ، سنة ١٣٢٣) ص ٥٨ ، بعد أن ورد مذهب الادلاونية المحدث في الجوهر الروحية اخلاص : « والملاحدة الذين دخلو معهم من أتباع أبي عبيد ، كأصحاب رسائل إخوان الصفا ، وغيرهم كالملاحدة المنصوفة مثل ابن عربي وابن سبعين وغيرهما ، يحتجون على ذلك بأحاديث لموضوع : أول ما خلق الله لعقل » .

(٢) يقول السبكي في « طبقات الشافعية » ج ٤ ص ١٢٧ : « فإلى ما معروف بأنه تسكن به في الحديث يد باسطة ، وعامة ما في « لاهياء » من الأخصار والآثار بعد في كتب من سبقه من الصوفية والمفسرين ، ولم يستند الرجل للحديث الواحد » . كذلك يرى عبد الرحمن عري (المتوفى سنة ٨٠٦ هـ) في كتابه « تخريج أحاديث إحياء العلوم » ، يلاحظ ملاحظات نقدية كثيرة على غزالي .

(٣) في خصوم غزالي من رجال الدين ، لم يلقه إلا إشارة إلى هذا كثيراً ، فأبو الفرج الجوزي ، لم يكتف باخلاق في هذا ، وحقيقته (سبط ابن الجوزي) وافقه على هذا الحكم : « قل أبو فرج بن الجوزي قد جعت أفلاطون الكتاب (إحياء علوم الدين) وسميته « إعلام الأحياء بأفلاطون الأحياء » شرت إلى بعض ذلك في كتاب « تبيين ما ليس » ، وقال سبطه أبو المظفر : وضعه على مذهب انصوفية ، وترك فيه قانون منطق ، فأشكروا عليه ما فيه من الأحاديث التي لم تصح » (ذكره الآلوسي في كتابه « جلايين » ص ٧٤) . راجع فيما يتعلق بضم الغزالي في نقد الأحاديث (منشرة ابن حجر والعيني في هذا) (التسلافي ج ٩ ص ٣٦٠) (في باب : « رقة » برقم ٥١) . وفي كتاب « تفسير سورة الاخلاص » ص ٧٢ في أسهل بن تيمية الغزالي في هذا بعد نقد عتيقاً يقول : « فإنه لم يكن يعرف ما قبله احمد ، ولا ما قبله غيره من السلف في هذا الباب » ولا يراه به قرآن والحديث » .

فيه أقل من حظ الحديث السابق . فيروى عن النبي أنه قال : « إن أول شيء خلقه الله القيم ، فأمره فكتب كل شيء يكون » . وهذا الحديث ذكره الطبري في صيغ عديدة ^(١) ، بينما هو كان يحتمل الأحاديث المتعمقة بالعقل جهلاً تاماً . وهناك في كتب أخرى ، فيها وصف الكيفية خلق الوجود وصفاً يتفق مع السنة بمعناها الضيق ، كما في كتب « العرائس » ^(٢) « للشعبي مثلاً ، نجد ذكراً للأحاديث المذكور فيها القيم ^(٣) ، بينما الأحاديث المذكور فيها العقل قد أغفلت إغفلاً تاماً . وذلك لأن تلك الفكرة الخاصة بالقلم أسهل في التوفيق بينها وبين ما أتى به لاسلام ، نظراً إلى النحو الذي ذكر عليه القلم في القرآن . ومن أجل هذا كانت تجد تسامحاً أكثر عند أهل الحديث ^(٤) . أما الحديث الخاص بالعقل فلم يكن من المستطاع أن يحظى بمثل هذا التسامح . غير أن هذا الحديث قد وجد على كل حال ، وكان يردد ويتكرر ذكره بطريقة آلية دون اعتبار لمعناه واحتياط لتتأمله ، ولم يكن من الصعب أيضاً أن يجعل له إسناد . أم ذوو الفطنة فكان عليهم أن يقولوا من حديثه على أقل تقدير . وهذا تم مبكراً جداً بأن أحدثوا في نص الحديث بعض التغيير ، فجعلوا صيغته على النحو التالي : « لما خلق الله العقل » ، بدلاً من : « أول ما خلق الله العقل » . و يعتبر العقل من خلق الله شيء مفهوماً مسلم به . وفي هذه الصيغة الأهلون خطراً استطاع هذا الحديث أن يجد قبولا جديداً في دوائر سنية واسعة باعتباره « حديثاً مرفوعاً » . فان ابن أحمد بن حنبل جعل له مكاناً بين الإضافات التي أضافها إلى كتاب « لزهد » الذي ألفه أبوه (واسم هذه الإضافات :

(١) « تاريخ » الطبري ص ٢٩ — ص ٣٨ .

(٢) طبعة القاهرة (الحاشي ١٣١٢) ص ١٠ ، ص ٢٢ .

(٣) رجع فيه يخص بهذه الأحاديث ما قدمه في « مجلة جمعية المشرقية لأماية » المجلد رقم ٥٧ ص ٣٩٦ ، تحقيق رقم ٦ .

(٤) راجع روایات المختلفة في « كنز العمال » ، برقم ٣٣٠٦ ، ٣٣١٤ وما يليه ، مأخوذة عن مسلم بن أبي شيبة ودرهقني .

« زوائد الزهد ») ، والطبراني جعل له إسناداً ينتهى عند أبي هريرة ، الذى كان قادراً على أن يتحمل كل إسناد وهناك آخرون — مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية — يمنعون من روايته حتى فى هذه الصيغة المتلائمة مع السنة قائلين : « لا يصح فى العقل حديث » (١) ، بينما نجد من جديد أناساً أقل تشدداً محتاطون فى الحكم عليه ، فيقولون إنه ليس من المستحسن أن يحكم على حديث بأنه موضوع ، إذا كان هذا الحديث مختلفاً فيه (٢) .

وفى هذه الصيغة الجديدة عانى النص تغيرات وتزويقات كثيرة من جديد أيضاً : فالله لا يقول للعقل أقبل فيقبل وأدبر فيدبر فحسب . بل يقول له أيضاً أقعد فيقعد ، وانطق فينطق ، وأصمت فيصمت ؛ ويضاف إلى فضائل العقل السابقة الذكر فضائل أخرى كثيرة ، فيقول له الله : « بك أعرف ، وبك أحمد ، وبك أطاع » (٣) . ولعل هذه الصفات التى تضاف إلى العقل أن تكون توسعاً فى نص حديث « أول ما خلق الله العقل » .

وثمة تغيير حاسم فى حديث العقل ظهر فى روايته فى صيغة أوردتها مجير الدين فى مقدمة كتاب تاريخ القدس ، يذكر فيها العقل لاعتباره أول ما خلق الله وإنما باعتباره آخر شيء خلق ، أما أول شيء خلق فهو اللوح المحفوظ والقلم . فبعد أن خلق الله الوجود بما فيه من عجائب ، أوجد فى النهاية العقل . ولكن ظل الخطاب الذى وجهه الله الى العقل ، فى هذه الصيغة الجديدة ، كما هو فى الحديث الذى ذكرناه آنفاً (٤) . فنحن هنا إذاً بازاء محاولة جديدة من أجل صياغة حديث العقل فى صيغة مقبولة ممكنة .

(١) راجعه فى « الدرر المنتثرة » (بهامش كتاب « فتاوى حيدية » ، مطبعة القاهرة سنة ١٣٦٧) للسيوطى ص ١٩٧ .

(٢) ذكر ذلك الفاوقى فى كتاب « الاؤلؤ المصبوع فيما لأصل له أو باصله ، موضوع » (مطبعة القاهرة ، المطبعة البارونية ، بدون ذكر تاريخ) ص ٦٤ فقال : « وحيث اختلف فيه لا يحسن الحكم عليه بالوضع » .

(٣) « كنز العمال » برقم ١٩٢٨ .

(٤) « الألس الجليل » ص ١٢ .

وليس أدل على توطن هذا الحديث الممنوع ، حتى بصورته الأولى ، في العلوم الدينية الإسلامية على الرغم من احتجاجات أهل السنة وعلى الرغم من تحايلات رجال الحديث ، نقول ليس أدل على هذا من أن واحداً من أكثر أهل السنة تشدداً وتعصباً ، رأى نفسه مضطراً إلى الالتجاء إلى أن يؤول الحديث تويلاً نحويّاً من شأنه أن يسلب الحديث اتجاهه لافلوطيني . فليس الحديث : أول ما خلق الله العقل (أي أول شيء خلقه الله هو العقل) وإنما هو أول ما خلق الله العقل (أي لما خلق الله العقل) قال ... الخ . ويقابل هذا في العبرية $\text{בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת-הָעֹלָם}$ (أي : لما خلق) فكأن خلق العقل إذا قد سبقه خلق المخلوقات الأخرى ، بعكس ما يقوله الأفلاطونيون المحدثون^(١) . ونرى من هذا كيف أن ابن تيمية الذي ابتكر هذا التقدير البارع استطاع أن يبلغ به نفس الغرض الذي حاول أسلافه أن يبلغوه بتغييرهم في الحديث تغييراً كبيراً ، وذلك بأن يضعوا «لما» بدلاً من «أول ما» ، وبأن يغيروا في الترتيب .

— ٢ —

وهناك عنصر أجنبي أدخل في تكوين نظرية أهل السنة في النبي . ولكن على الرغم من أنه أجنبي فقد ظهر أنه ملائم وقبل لأن يهضمه أهل السنة^(٢) . وذلك العنصر هو تصوير محمد باعتباره أنه كان موجوداً من قبل أن يوجد على الأرض . وهذا التصوير لا يبدو كمنظرية قالت بها المدارس الغنوصية والصوفية ، وإنما يبدو في صورة أحاديث موثوق بصحتها ، منتشرة في البيئات السنية على اعتبار أنها قول قال به النبي نفسه .

(١) « فرق بن أويبة له وأوليا شيطان » ص ٤٤ : « لا وعندهم أن جميع حواهر لهم . منوى وسفى صدر عن ذلك مقل » .
(٢) راجع عنه في « مجلة جمعية لشرقية لألمانية » لمجد رقم ٦٢ ص ١٣ و ٢٦ وما بينهما

فالحديث التالى منتشر انتشاراً عاماً ، ونعني به : « كنت نبياً وآدم بين الطين والماء » ، أى قبل أن يخلق الله آدم من هذه المواد ، وأنه كان نبياً قبل أن يوجد آدم وقبل أن يوجد الطين والماء (اللذين منهما خلق آدم) . ومع أن المتشدين من نقدة الأحاديث رفضوا صوغ هذه النظرية على هذا النحو ^(١) إلا أنهم اضطروا مع ذلك إلى التسليم بصحة هذه النظرية تبعاً لمعاييرهم الخارجية الظاهرية التى يعتمدون عليها فى معرفة صحة الأحاديث . فهم يعترفون بها أولاً فى صيغة الرواية التى أوردتها الترمذى (ج ٢ ص ٢٧٢) فى « سننه » مغلقاً على الحديث بقوله : « حديث حسن صحيح غريب » . فى هذه الصيغة يروى أبو هريرة أن النبى حين سئل متى جاءت النبوة ، قال : « وآدم بين الروح والجسد » . ثم إنهم يعترفون أيضاً بالرواية ^(٢) التى ذكرها ابن سعد فى « طبقاته » (القسم الأول ، ج ١ ص ٩٦ س ٢) باسناد إلى عرابض بن سارية الصحابى ، وهى الرواية القائلة بأن النبى قال : « إني عبد الله وخاتم النبيين » ^(٣) وإن آدم لم ينجس فى طينته ، ، أى بينما كان آدم لا يزال فى الطين الذى خلق منه . وفى فصل خاص (الكتاب المذكور ص ٩٥ س ١٥ وما يليه) جمع ابن سعد الروايات المختلفة لهذه النظرية اعتماداً على روايات رواته الثقات .

(١) ابن تيمية فى رسالته « فى الكلام على القصاص » ، وفيها يطعن على الأحاديث التى يروىها القصاص ويقول إنها أحاديث باطلة (« الرسائل » ج ٢ ص ٣٤٠) . وقد أورد الفائقى (س ٣١) هذه الأحاديث نقلاً عن السخاوى .

(٢) لكن هذا الحديث المروى عن أرباض عن النبى يروى أيضاً فى صيغة أخرى يظهر أن المراد منها التخفيف من فكرة وجود محمد وجوداً سابقاً . فالهروى (المتوفى سنة ٤٠١) يرويه فى كتابه « الغريب » (أوردته كتاب « النهاية » تحت لفظ : جندل ج ١ ص ١٤٩ ، وهنه أخذ « لسان العرب » المجلد ١٣ ص ١٠٩ فى أسسفل) : « أنا خاتم النبيين فى أم الكتاب ، وإن آدم الخ... » . وهذه الصيغة لا تبدل إلا على أن الله قد قصت مشيئته ، قبل أن يخلق آدم ، أن يكون محمد نبياً . ولكن ليس من شك فى أن ابن سعد يورد النص الأصلى للحديث .

(٣) أوردته ابن تيمية فى الموضع المذكور ، وابن قيم الجوزية فى « هداية الحيارى » (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٦٣ بالنص التالى : « إني عند الله لمسكوب خاتم النبيين الخ »

وليس أدل على أن المراد من كل هذه الأحاديث هو تصوير محمد باعتبار أنه كان موجوداً سابقاً ، من لرواية المنسوبة إلى قتادة (المتوفى سنة ١١٧) البصرى (السكاب المذكور ص ٩٦ س ١٦) : روى عن النبي أنه قال : « كنت أول الناس في الخلق وآخرهم في البعث » ، أى أنى خلقت قبل خلق جميع الناس .

ثم جاءت نظرية الشيعة في النبوة فاستخلصت نتائج هذا التصوير البعيدة وذلك لأنه لما كان الشيعة قد ارتفعوا ، في نظرياتهم ، بطبيعة الأئمة إلى مقام فوق مقام الطبيعة الانسانية وجعلوا هؤلاء مكانة في العلم العلوى ، كان من الضروري أيضاً أن يكون محمد نفسه باعتباره جدياً أعلى للأئمة ، أن يكون له نصيب في الأسطورة التي نسجت الشيعة حول أهل البيت . فحين خلق الله آدم وضع في ظهره محمد وعنى وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين على صورة جواهر منيرة^(١) أرست نورها في جميع أنحاء العالمين العلوى والسفلى ، ولهذا الجواهر الموضوعية في جسم آدم كان لسجود الذي أمر الله الملائكة به ، فسجدوا إلا إبليس ، أبى واستكبر وحينئذ أمر الله آدم أن يرتفع ببصره إلى ذروة العرش ، فرأى آدم كيف انطبعت صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت في العرش وكما ينطبع وجه الانسان في المرأة الصافية^(٢) . (راجع المصحق رقم ٢) .

وهذه العملية يتحدث عنها التفسير الذي أهداه الشيعة إلى الامام حسن العسكري فيطير الحديث ، مضميناً إلى ذلك ملاحظة على أسماء أهل البيت ،

(١) ويخلون في هذه لوجود وجوداً سابقاً بقوهم إن الله خلق أرواح أفراد أهل البيت قبل أبدانهم بألف عام : « لا وخلق الله أرواح شيعتنا قبل أبدانهم بألف عام » ، (السكابي ، ٢ ، لأصول من جامع سكافي ، صبعة يوهى ص ٢٧٦ في أسهل) .

(٢) « تفسير العسكري » ص ٨٨ : « أنظر يا آدم إلى ذروة عرشك ، فأنظر آدم ، ورفع نور أشباحنا من ظهر آدم إلى ذروة عرش ، فانطبع فيه صور أنوار أشباحنا التي في ظهره ، كما ينطبع وجه الانسان في المرأة الصافية . فرأى أشباحنا ذلك : يا رب ما هذه لأشباح ؟ قال الله : يا آدم ، هذه أشباح أفضل خلقتي وبرائى ، هذه محمد بنى » .

فيقول إن الله علم آدم أن تلك الاسماء الخمسة ذات نسب باسم الله كلاً بحسب أهميته ومرتبته (« شققت لهم اسما من اسمي ») . ولهذا فإن دعاء الله يؤثر أعظم التأثير إذا ما استشفعوا إليه .

وفيما يتصل بفكرة انطباع صور المصطفين من عباد الله في عرشه ، اعتقد أن هذه الفكرة أتت من تصورات يهودية ، وأنها شاهد جديد على أن مصادر غلو الشيعة في الائمة يجب أن لا يبحث عنها في الميدان الفارسي فحسب . فإن الهجاءه^(١) تقول في إحدى الروايات التي ترونها إن صورة الانسان الموجود بالجزء الأعلى من العرش السماوي (حزقيال ١ : ٢٦) هي صورة يعقوب التي رفعت إلى عرش الله . والملائكة الذين يصعدون وينزلون على سلم السماء (التكوين ٢٨ : ١٢) يعرفون في وجه الرحالة النائم الصورة السماوية الأولى^(٢) . فتمثيل صورة جد بني اسرائيل منطبعة منذ القدم في عرش الله ، يبدو أنه كان نموذجاً لتمثيل صورة أجداد الائمة في هذا المكان السامي نفسه . إلا أن الأسطورة الشيعية لا توضح لنا ، هل هي تعتبر صور أهل البيت

(١) [تنقسم السكتب التي تشتمل على تعاليم الديانة اليهودية إلى قسمين : قسم ذى طابع تمريعي اسمه « هالاكاه » ؛ والآخر يشتمل على السكتب الأخرى واسمه « هجاءه » (من الفعل هجيد ، أى شرح ، علم) . وهذه السكتب الأخيرة تشتمل على قصص تكمّل أو توضح قصص السكتب المقدس ؛ وعلى تعاليم دينية وأخلاقية خاصة بالله وصالته بالعالم والانسان ؛ وواجبات الانسان نحو الله ونحو الجار ؛ وبالمعتقدات الدينية ؛ وعلى أقوال سياسية مثل التعاليم الخاصة بملاقات الشعب الاسرائيلي مع الشعوب الأخرى ، وتغزيات له عن أحواله السيئة الحاضرة التي هو فيها ، وحث على الأمل في مستقبل أحسن ؛ وأخيراً على أمثال وقصص شعبية]

(٢) تلمود بابلي ، كتاب نحولين ص ٩١ ب : « هم يصعدون وينظرون إلى الصورة التي في العلا » ؛ سفر تكوين ربان الترجوم فصل ٦٨ (مع الإشارة إلى سفر أشعيا ٤٩ : ٣) : « أنت الذي صورتك منطبعة في العلا » ؛ الترجوم الاورشليمي على سفر التكوين آية ١٢ اصحاح ٢٨ : « يعقوب الصديق الذي صورته مثبته في كرسی الجلالة » . وكذلك يرد في الاناشيد المستعملة في العبادة (مثل القدوشا في صلاة موساف التي تقام في اليوم الثاني من عيد رأس السنة) : « صورة الطاهر منطبعة في العرش » ؛ وكذلك في صلاة أودان التي تقام في يوم سبت نحدو : « البطل الطاهر منطبع في العرش » (راجع Beer ، « عبادة اسرائيل » ص ٧٧٦ س ٨) .

منطبعة إلى الابد منذ القدم في عرش الله — كما هي الحال في صورة يعقوب عند اليهود — أو تعتبر أن ظهورها كان انعكاساً مؤقتاً لحسب ، كان الغرض منه أن يتأملها آدم . ومهما يكن من شيء فإن هذه الأسطورة التي نحن بصددنا تقدم لنا صورة من صور التعبير عن الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً . ويتصل بهذا أوثق اتصال تلك النظرية القائلة أن جوهر النبي النوراني يتوارث جيلاً بعد جيل — بمعنى آخر طبعاً غير المعنى الذي قصد إليه الشعراء الذين عاصروا النبي ، حين مدحوه بقولهم إنه نور أضاء على البرية كلها ،^(١) وإنه نور يستضاء به^(٢) .

وما نريد أن نتحدث عنه هنا هو تلك العقيدة التي نشأت مع تقديس نبوة محمد ، القائلة بأن في النبي جوهرأ نورانياً قائماً به قياماً حقيقياً واقعياً ، وضع أول ما وضع في جبهة آدم ، وانتقل من آدم على توالي العصور وباستمرار إلى حامل الشريعة الالهية و لرسالة الربانية حتى وصل ، بعد أن مر بأجداد النبي ، إلى النبي وتجلي فيه هو نهائياً^(٣) . وتوسع الشيعة في هذه العقيدة أيضاً توسعاً كبيراً ، فيه غلو وفيه إفراط شديد ، ولكن عناصرها الأولى كان معترفاً بها عند أهل السنة أيضاً ، بل أفضت في البيئات السنية نفسها إلى أسطورة ضخمة :

فبعد أن أمر الله الملائكة بأن يأتوا بقبضة تراب من زوايا الأرض الأربع ، أمر جبريل أن يأتيه بالقبضة البيضاء ليخفق منها محمداً . حينئذ هبط جبريل ... في ملائكة الفردوس المقربين الكرويين وملائكة

(١) حسان بن ثابت ، أورده ابن هشام ص ١٠٢٥ س ٢ .

(٢) كتب بن زهير ، « بانت سعد » لبيت رقم ٥١ .

(٣) في الكتب التي تعرض قصص الانبياء يذكر أن لنور محمدى ينطق من جبين آدم ول شيت أولاً ، ثم نوح ثم قيس بن لخب ، وعن طريق معين إلى أجداد النبي ، راجع ، بقوله بن أبياس في « بدائع الزهور ووقائع الدهور » (القاهرة ، مطبعة المسكينية سنة ١٢٩٦) ص ٤٤ وما بعدها .

الصفح الأعلى فقبض قبضة ، من الموضوع الذي سيكون يوماً ما قبراً للنبي
« (أى القبضة) يومئذ بيضاء نقية ، فعمجت بماء التسليم ، ورعرت حتى
صارت الدرة البيضاء ، ثم غمست في أنهار الجنة كلها . فلما أخرجت من
الأنهار نظر الحق سبحانه وتعالى إلى تلك الدرة الطاهرة فانتفضت من خشية
الله تعالى فقطر منها مائة ألف قطرة وأربعة وعشرون ألف قطرة ، فخلق الله
سبحانه وتعالى من كل قطرة نبياً ، فمكل الأنبياء صلوات الله على نبينا وعليهم
من نوره خلقوا ... ثم طيف بها في السموات والأرض فمرت الملائكة
حينئذ محمداً ... قبل أن تعرف آدم . ثم عجنها بطينة آدم ، . وهذا هو نور
محمد ، وضع في جين آدم ، فأضاء كالقمر ليلة البدر . فكان الملائكة إذا
قد عرفوا محمداً قبل أن يعرفوا آدم^(١) .

وكل ما هنالك من خلاف جوهرى بين تصوير الشيعة لهذه الفكرة
وتصوير أهل السنة ، هو في أن الشيعة يؤكدون أن علياً كان له نصيب في
انتقال الجوهر النوراني انتقالاً مستمراً جيلاً بعد جيل من الجسد الواحد من
أجداده إلى الجد الآخر . فقبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة كان
محمد وعليّ نوراً واحداً بين يدي الله^(٢) . فلما خلق آدم سرى هذا النور ، وهو
على هذا النحو من الوحدة غير المنقسمة ، في الأضلاب الطاهرات والأرحام
الزواكيات ، ، حتى وصل إلى عبد المطلب وحينئذ انقسم الجوهر النوراني
الرباني فذهب قسم إلى عبدالله ، والد النبي ، وقسم إلى أبي طالب ، والد علي .

(١) الثعلبي ، كتاب قصص الأنبياء المسمى « بالعرائس » (طبعة القاهرة ، الحلبي سنة
١٣١٢) ص ١٦ في منتصفها ؛ ص ١٧ في السطر السابق على الأخير .

(٢) يورد ابن المطهر الحلي في « كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين » (ألف من
أجل السلطان أوجيتو خودابنده وطبع في بمباي سنة ١٢٩٨ ملحقاً بكتابه الكبير « الفين
الفارق بين الصديق والمين » (وهو ألف برهان على امامة علي مضاعفاً إليها ألف أخرى للرد
على خصومه) ، ص ٤ حديث سلمان عن النبي : « كنت أنا وعليّ نوراً بين يدي الله قبل
أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف سنة ، فلما خلق الله آدم سلك ذلك النور في صلبه الخ » .

وفي هذا المعنى ينسب الشيعة (١) الى محمد أنه قال عن عليّ أنه : « المتروك
معي من الأرحام الزاكيات ، والمتقلب معي في الأضلاب الطاهرات ،
والراكن معي في مسالك الفضل ، والذي كسب ما كسبته من العلم
والحلم والعقل ، وشقيقى الذي انفصل مني عند الخروج الى صلب عبد الله
وصلب أبي طالب » .

وعلى كل حال فإن أهل السنة لم يستخلصوا من فكرة « النور المحمدي »
كل نتائجها كما فعل الشيعة . ولكنهم كلما تطوروا وبمقدار سماحهم بايجاد
نوع من عبادة محمد وتقديسه ، نراهم لم يكونوا متشددين في عدم الاقتراب
من نظرية الشيعة في النبوة . يدل على ذلك المثال التالي :

كان أهل السنة في البدء يشكرون الرأى القائل بأن أجداد محمد كانوا
مؤمنين ، وهو الرأى الذى يقول به الشيعة . ويعتمدون في ذلك على أحاديث
تدل على أن أجداده الذين كانوا قبل أن يبعث نبياً ماتوا كافرين ، ولكن
النبى توسل في بعثهم بعد أن ماتوا على الكفر ، من أجل شيء واحد هو أن
يؤمنوا بالدين القويم . وبهذا المعنى وحده تبعه النبى ابناً لأبائ المؤمنين . وأتوا
بآية من القرآن (٢٨ : ٥٦) أيضاً للدلالة على أن عبد الله لن يدخل الجنة (٢)
وحرصوا على أن يقولوا ، بخلاف ما يقوله الشيعة ، بأن والد عليّ بن أبي
طالب مات كافراً (٣) ، وكانت عناية الدوائر السنية بتبريد هذا القول عناية
بلغ من شدتها أن هذا القول دُسم على كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب الى أبي

(١) « تفسير العسكرى » ص ٧٣ .

(٢) « السكامل » ص ٧٨٨ ، ص ٧ وما يليه .

(٣) « ملوك » ، « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد رقم ٥٢ ص ٢٧ ؛ راجع « عيون
الأخبار » ص ٣١١ ص ١٠ .

حقيقة (١) ، إن لم يكن قد وجد فيه من الأصل ثم حذف منه من بعد .
ولا يتصل بهذا مسألة طهارة آباء النبي من كل سفاح ، حتى لو كان أجداده
القريبون كفاراً ، إلا أنه كان زواجهم جميعاً حتى أقدمهم ، زواجا صحيحا من
وجهة نظر الاسلام (٢) . فما كان عاراً بالنسبة الى العربي العادى ، ونعنى به
أن يكون فى آبائه سفاح ، لا يمكن أن يكون موجوداً فى آباء النبي . كما لا يمكن
أن يكون فى سلسلة نسبه نكاح من نوع نكاح المقت ، [وهو أن يتزوج
الانسان امرأة أبيه من بعده] . بل إننا نرى رجلاً ذا نزعة عقلية كالجاحظ
يعتبر كافراً . كل من اعتقد غير هذا ولم ينكر إنكاراً باتاً إمكان وجود سفاح
فى آباء النبي وأصلابه (٣) .

« وكلما ازداد تقديس النبي فى الدوائر السنية الاسلامية (٤) ، كلما عمل
مذهب البسطة على التوسع فى استخلاص نتائج فكرة انتقال نور النبي من آدم
الى محمد . فقالوا ان هذا الاعتقاد ينبنى إمكان أن يكون أحد أجداد النبي كافراً

(١) كذلك فى النص الذى شرحه على الفاروى (القاهرة سنة ١٣٢٣) ص ٩٦ وما
يليهما ؛ والفقرة الآتية : « ورسول الله صلعم مات على الايمان ، وأبو طالب عمه صلعم وأبو يعلى
رضى الله عنه مات كافراً » لا توجد فى متن « الفقه الأكبر » للوجود فى آخر هذا العرح .
بل إن فسكرة أن أبوى محمد كانا كفاراً قد دسست على بعض نسخ « الفقه الأكبر » ،
راجع بحث محمد بن شنب فى « المجلة الافريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ *Revue Africaine* .
(٢) ويجمعون الأحاديث الآتية أساساً لهذه النظرية : « لم أزل أثقل من أصلاب الظاهرين
إلى أرحام الطاهرات » (أورده فخر الدين الرازى فى « مفاتيح الغيب » ج ٦ ص ٥٤٨ ، عند
تفسيره الآية ٢١٩ من السورة رقم ٢٦) ، أو : « ما زلت أخرج من نكاح كنكاح الاسلام
حتى خرجت من بين أبى وأمى » ، وكذلك : « كلنا نكاح ، ليس بيننا سفاح » . وقد حاول
رجال الدين التوفيق بين الصعوبات التى قامت ضد هذا الحديث الأخير (وجود سفاح فى أجداد
الرسول) وبين نظريتهم هاتيك ، عن طريق تصحيحات فى لسانه صادرة عن الهوى والغرض .
(٣) فى « كتاب الأصنام » ؛ وهذا الموضع أورده الدهيرى تحت لفظ « قرش » ج ٢
ص ٢٩٢ فى أسفل : « ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ، وشك فى هذا الخبر ، والحمد لله
الذى نزهه عن كل وصم ، وظهره تطهيراً » .

(٤) راجع فيما يتعلق ازدياد تقديس محمد ازديادا مستمراً ، بحثنا الذى ظهر فى « مجلة
فينا لمعرفة الشرق » ، المجلد رقم ١٥ ص ٣٣ .

وخصوصاً أبواه . ثم إن المشركين نجس كما هو وارد في القرآن (٢٨:٩) فكيف يمكن أن يكون أجداد النبي الأطهار مشركين ؟ الأولى أن يقال إنه منذ آدم لم يكن ثمة مشرك في سلسلة نسب الرسول . ومن بين المدافعين عن هذه العقيدة فخر الدين الرازي . حتى أن جلال الدين السيوطي شعر بأنه مدين له بالشكر والثناء لدفاعه عنها وتأيينه لها في « تفسيره » (١) فقال فيه :

من آدم لأبيه عبيد الله ما فيهم أخو شرك ولا يستنكف
فلمشركون كما بسورة توبة بحسن ، وكلهم بطهر يوصف
وبسورة الشعراء فيسه قلب في الساجدين (٢) فكلمهم متحذِّف
هذا كلام الشيخ فخر الدين في « أسرار » هبطت عليه الزرَّاف
فجزاه رب العرش خير جزائه وحباه جنات النعيم تزخرف (٣)

ومن أجل هذا فإن من المفهوم طبعاً عند السيوطي أن والدي النبي على الأقل لا يمكن أن يكونوا كفاراً : فعبد الله كان النور المحمدي واضحاً على جبينه ، وآمنة أخذت هذا النور عن زوجها — وهذه فكرة تقول بها الأخبار القديمة عن حم النبي ومولده (٤) . ويتردد ذكرها دائماً بصورة شعبية في قصائد المولود (٥) . والسيوطي أشد الكتب الاسلاميين حماسة لهذه الفكرة حتى أنه كرس للدفاع عنها وتأيينها ما لا يقل عن ثمان رسائل خاصة (٦) جمعت في مجموعة ، وطُبعت في إحدى مطابع حيدر آباد سنة ١٣١٦ (٧) .

(١) لن الإشارة إلى ج ٦ ص ٥٤٨ .

(٢) سورة رقم ٢٦ ، آية رقم ٢١٩ .

(٣) من « قصيدة في إيمان أبوي النبي » ، مطبوعة في كتاب محي لدين مطهر ، « لا يوغ الأدب في مآثر العرب » (طبعة عينية في لبنان سنة ١٣١٩) ص ٧٠ — ص ٨٠ .

(٤) ابن سعد ، القسم الأول ، ج ١ ص ٥٩ = ابن هشام ص ١٠١ ص ٧ وما يليه .

(٥) كما ترى مثلاً في كتاب أحمد بن عمر ، « مجلة اللبيب بأخبار لرحلة إلى الحبيب »

(طبعة الجزائر سنة ١٩٠٢) ص ٣٧ .

(٦) راجعها في بروكمن ج ٢ ص ١٤٧ بارقم ٤٣ إلى ٤٨ .

(٧) بن شدب ، « مجلة لأريقية » سنة ١٩٠٦ ص ٢٦٣ .

وطالما كانت فكرة انتقال الجوهر النوراني الموجود وجوداً سابقاً موجودة في نطاق مذهب السنة، فإن هذه العمدة، عملية الانتقال، قد انتهت بظهور محمد (١)، بينما مذهب الشيعة يجعل انتقال النور المحمدي يستمر في سلسلة الأئمة. هذا إلى أن نظرية النور المحمدي هذه قد بقيت بها خارج دائرة المذهب الشيعي في عصر متأخر من أجل استخدامها في المناورات السياسية الدينية، فتراها تظهر بطريقة تستحق النظر والعناية سنة ١٥٢٠ بمدينة كاشغر ويرقد حيث نرى حركة خوجه، كما أوضح ذلك مارتن هرتسمان، تعتمد في قيامها على ادعاء أن النور المحمدي انتقل بطريق مستمر لا تقطاع فيه إلى مخدوم. وكان النزاع الذي حدث بين أبنائه مصدره مسألة إلى من منهم انتقل الجوهر النوراني الذي حل في أبيهم مدة ما (٢).

ونحن لم نعن بالحدث عن هذه المظاهر الأسطورية في نظرية النبوة عند المسلمين وتطوراتهم، وتفرعاتها، إلا لكي نكشف عن أقدم الوثائق التي كانت أساساً لها.

وأنا أرى في بعض أبيات الكهنت نوعاً من مثل هذه الوثائق. فإنه يقول في إحدى قصائده الهاشمية (رقم ٣ ص ٦ الأبيات ٣٩ ٤٠) مدحاً في الرسول:

ما بَيَّنَّ سخَّوَاءَ إِن تُسَلِّمَتْ إِلَى آمَنَةٍ اَعْتَمَ (٣) نَبِيُّكَ الْهَدْيُ

(١) يروي الكفاني في « صلوات لأئمة » (طبعة دس سنة ١٣١٤) ج ٢ ص ١٩٠ عن سيدي محمد ابن الهاشمي (متوفى سنة ٨٢٣) أحد رجال الدين، أنه قد بدق « النور المحمدي » لأنه « كان قد رأى أحداً يقول أهلاً بالنور المحمدي حق لقب بذلك ». وهذا لا يمكن أن يكون به معنى إلا إذ كانت اتجعية موجهة إلى أحد من نسل النبي.

(٢) مارتن هرتسمان، « شرق. لاسلامى » ج ١ ص ٣٣٥ *Der islamische Orient*، وكتابه عن « تركستان اصيلية » ص ١٧ *Chinesisch-Turkestan*.

(٣) يترجمها هوروفتس بما معناه: « إن شجرة سبلك لدائمة الخضرة تشمل ما بين حواء إلى سمّة؟ ولسكن راجع مع ذلك معنى لفظ « اعتم » وشوهد عبيد، في « لسان العرب » تحت هذه الكلمة، لمجد رقم ١٥ ص ٣٢٠ س ١٣ وما يليه.

قـسـراً فـقـراً تـنـاسـخـوك لـك الـ فـضـة مـنـه بـيـضـاء و لـذـهـب (١)

ولن نستطيع أن نفهم هذا إلا على أن جوهر النبي السامي قد وجد منذ حواء ، وأنه (وهذا نراه يشبه بالفضة الالامعة و لذهب) (٢) انتقل جيلاً بعد جيل بدون انقطاع . أى أن جوهر النبي إذا كان موجوداً وجوداً سابقاً منذ آدم ، وانتقل على صورة جوهر سام من حامله في هذا الجيل إلى حامله في الجيل الذى يليه ، حتى ظهر في محمد جلياً سافراً . ونحب أن نذهب للنظر هنا إلى استعمال الكميت لكلمة « تناسخ » لدلالة على هذا الانتقال ، وهذه الكلمة هى الاصطلاح الصحيح الخاص بفكرة انتقال الأرواح من شخص إلى شخص (٣) ، والذي استعمله الكتّاب المتأخرون باستمرار للدلالة على انتقال

(١) « شميت لـكـمـيت » ، طبع هوروفنس . وهذه النظرية ينسب إلى على أنه يقول به — فى إحدى خطب لمسوبة إليه ، « نهج ابلاغه » طبع محمد عبده (بيروت سنة ١٣٠٧) ص ٩٥ س ١٠ .

(٢) ليس من غير ممكن أن يكون هناك صلة بين هذا وبين ما عده اللاطونيون لخدش وأصعب نفوس من تشبهه لجوهر اصدرة من سنة بمعادن رقيقة والأحجار السكرية (« لذهب لبريز » ، « أولوجي أرسطو » ، « طبع ديتراشى ص ٢٠٢ » وما يلىه) ، ورجع ليدقق بـ « تناسخ » جوهر » لدى نفوسيين مسيحيين ، وزرعى فى كتابه « رسائل دينية » Usener, Theologische Abhandlungen, C. v. Weizsäcker... gewidmet 201 ff., Kebra nagast, ed. Bezold, Uebers, 66 f.

(٣) إلى جانب هذا الاصطلاح اشتمل الاستعمال بدلالة على انتقال الأرواح من جسم إلى جسم (كذلك يرد فى صيغة أخرى هى « المناسخة » ، كما فى « رسائل » الجحظ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٨ س ١ : « قاعى ربوبية من طريق المناسخة » ، وابن خلكان ، طبع فستفرد ج ٤ ص ١٣٦ أسطر الأخير) يوجد الاصطلاح لآخر تقييس = تقييس ، واستعمل خصوصاً للباس تقييس بدل تقييس آخر (رجع لافموس المحيط ، تحت هذا اللفظ) : مذهب أصعب : تقييس ، « لشرق » المجلد رقم ٩ ص ١٠٢٠ س ١٧ ، س ١٨ . وفى ترجمة عربية جزئية لكتّاب لصلوات امبرية لسمى « سندور » (« نظم مصالحة بكل لغة » ، تأليف ليهو خاى جرش ، طبعة بيقورنو سنة ١٦٤٣ من نسخة الخلق) ورقة رقم ٢٤٥ ا ترد العبارة : « سوء فى تقييس هذا أوله فى تقييس آخر » ، كترجمة عبارة عبرية فيه إشارة إلى أكور تناسخ (جنجول) لدى يترجمه لمتترجم لكلمة « تقييس » فى هذه مدرة .

الجزء الالهى فى النفس من إمام إلى إمام آخر^(١).
ومن هنا نستخلص كيف أن فكرة انتقال جوهر النبى السامى الموجود
وجوداً سابقاً قد وجدت مبكراً فى بيئة الذين تشيعوا لعل . إذ يجب علينا
افتراض أن الشاعر قد عبر هاهنا شعراً عن نظرية كانت عامة شائعة فى البيئة^(٢)
التي عاش فيها .

— ٤ —

ووجد الاعتقاد بوجود محمد وجوداً سابقاً أعظم صورة وصل إليها فى
النظرية القائلة بأنه هو كل التجليات التي تجلت فيها الروح القدسية . فلا
خلاف بين الأنبياء إلا فى المظهر الخارجى ؛ أما فى الحقيقة فإنه رسول واحد ،
بعث إلى العالمين فى أزمنة مختلفة وفى مظاهر جسمانية متباينة ، كي يعلن للناس
إرادة الله وينبئهم بمشيئته . وما آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد
بمختلف الواحد منهما عن الآخر ، ولكنهم جميعاً روح قدسية واحدة متجلية
فى صور ومظاهر جسمانية مختلفة ، فجوهرهم جميعاً واحد ، وليس الاختلاف
إلا شيئاً ظاهرياً فحسب .

وهذه النظرية ترجع فى أصلها إلى الغنوصية المسيحية ، أى إلى الفكرة التي
عبرت عنها المواعظ Homilien المنسوبة إلى القديس كليمانس فقالت (المواعدة
رقم ١٨ ، فقرة ١٣) : « ليس ثمة غير نبى صادق واحد ، هو إنسان خلقه
الله وزوده بروح القدس ، يمر خلال عصور العالم (τὸν αἰῶνα τεύχει) منذ
البدء ، بأسماء وصور متغيرة ، حتى يشمل الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد

(١) « تناسخ الجزء الالهى فى الأئمة » (المهرستانى ص ١٣٣ س ٣) ؛ « نور
يناسخ من شخص إلى شخص » (الكتاب السابق ص ١١٣ س ٣ ؛ ص ١١٤ س ٦) .
(٢) كذلك كان يلد للعباسيين أن يقال لهم إن فضائلهم كانت قد نشأت من قبل فى صلب
آدم . فالأغاني (ج ٩ ص ٦٠ س ٦ من أسفل) يورد البيت الآتى من قصيدة فى مدح المأمون :
إن الذى قسم الفضائل حازها فى صلب آدم للإمام السابع

انقضاء الأعصر التي حددت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها (١) وبهذه النظرية قالت بعض المذاهب في الاسلام وبعض الحركات السياسية التي أفضت إلى إيجاد مذاهب . ولعن المقتنع الدجل وصاحب الفتنة المشهور (٢) أن يكون من أول القائلين بهذه النظرية ، وذلك في أول الخلافة العباسية . ولعله كان في مقدورنا أن نعرف الشيء الكثير عن آرائه الدينية لو أن الأخبار الخاصة بحركة المبيضة (في الفارسية : سبيد جامكان) التي أوردتها البيروني (٣) ، ومحمد بن حسن بن سمن (٤) ، والمسعودي (٥) ، قد حفظت لنا . والنقطة التي تدور حولها دعوة المقتنع ، تبعاً لما بقى لنا من أخبار عن الجانب الديني من هذه الحركة ، خصوصاً ما حفظه لنا النرشخي (٦) (كتب حوالى سنة ٣٣٣) وابن خلكان (٧) ، هي ادعائه أنه أحد التجسيدات التي تتجسدها

(١) فرديند كرسطين ، بور ، « تاريخ الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى » ، طبعة ناشة ، توبنجن سنة ١٨٦٣) ص ٢٢٤ F. Chr. Baur, Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte .

(٢) يشير به . شة في بيدين شى كتبه « إلى معاء لآسنة وحكاء اءله » إلى معجزة الفرائق أقي بها المقتنع (« رسائل شيخ الدين بهاء لله » ، ج ١ طبع روزن ، طرسبرج سنة ١٩٠٨ ص ٦٥ من ٢٠ وما ييه) .

(٣) راجع ريخه طبع سطاو ، ص ٢١١ .

(٤) راجع مسعودي ، « مروج الذهب » ج ٨ ص ١٤٠ .

(٥) الكتاب السابق ص ٣٣ .

(٦) « وصف جفر في وتاريخي لمدينة بخارى » Description topographique et historique de Boukhara ؛ طبع النص الفارسي شارل شيفر Charles Schefer (باريس سنة ١٨٩٢) ص ٦٤ ، ص ٣ من أسفلى : « من آئم كه خودر ، بصورت آدم بخنق نمودم وباز بصورت نوح وباز بصورت برهيم وباز بصورت موسى وباز بصورت محمد وباز بصورت أبو مسلم وباز باين صورت كي مي بينيد » [وترجمته : أنا ذلك الشخص الذي ظهرت ، حين الحق ، في صورة آدم . ثم في صورة نوح ، ثم في صورة برهيم ، ثم في صورة موسى ، ثم في صورة محمد ، ثم في صورة أبي مسلم ، ثم في هذه صورة ابني أبا عيها] .

(٧) ابن خلكان برقم ٤٣١ ، راجع ، ج . براون « تاريخ لغرس لأدبي » ج ١

ص ٣٢٠ E. G. Browne, A Literary History of Persia

الروح القدس على أدوار متكررة ، وأنه أحد الصور التي تجلت فيها الروح القدس في آدم وجميع الأنبياء — وفي بعض الروايات ، والعلماء والحكماء أيضاً^(١) — حتى أبي مسلم وأخيراً فيه هو نفسه . فكمأنه إذاً ليس يختلف عن آدم ونوح وإبراهيم الخ ، بل هو قد فاق الصور السابقة عليه بأن الطبيعة الالهية لم تتجل فيهم كاملة كما تجلت في آخر تجلياتها في صورة المقنع ، فهم قد تجلت فيهم الطبيعة النفسانية بينما هو قد تجلت فيه روحانية خالصة^(٢) . وهو يبعث برسائل في هذا المعنى رواها النرشخي ، فليس بعجيب إذاً إذا كان الذي يروى لنا هذه الرسائل ، وهو سُئى (ونعنى به ملخص أقواله الفارسي ، أي النرشخي) يقطع هذه التجديفات بقوله : « خاكش بدهان ، أو «خ بردهان» [أي عليه اللعنة وترجمتها حرفياً : مُلِئىَّ فيه رغاما]^(٣) .

وهذه النظرية عينها تظهر في مذهب الاسماعيلية بطريقة منطقية منظمة . إلا أن الكلام فيه ليس عن تجسد الروح القدس أو الله تجسداً دورياً ، وإنما عن تجلي العقل الكوني في أدوار على صورة الناطق متأثراً في ذلك بنظرية الصدور الأفلاطونية المحدثه ، وهذه نظرية وجدت أحدث تعبير عنها لدى باب ، فإنه يقول عن نفسه « كنت في يوم نوح نوحاً ، وفي يوم إبراهيم إبراهيم ، وفي يوم موسى موسى ، وفي يوم عيسى عيسى ، وفي يوم محمد محمداً ، وفي يوم علي قبل نبيل علي ، ولا كون في يوم من يظهره الله من يظهره الله ، وفي يوم من يظهره من بعد من يظهره الله من يظهره من بعد من يظهره

(١) ابن خلكان ، الموضع المذكور ، ج ٤ ، ص ١٣٦ س ٣ (ثسنفيلد) : « ثم إلى صورة واحد واحد من العلماء والحكماء » .

(٢) النرشخي ، الموضع المذكور ص ٦٥ س ٢ : « ايدان نفساني بودند ومن روحاني ام » [وترجمتها : إن هؤلاء نفسانيون ، أما أنا فروحاني] .

(٣) الكتاب السابق ، ص ٦٤ ، س ٤ من أسفل ؛ ص ٦٥ ، س ٩ ؛ ص ٧١ ، س ٢ ؛ ص ٧٢ ، س ٢ ، وقارن فيها يختص بهذه الصيغة بحثي في « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ، المجلد ٤٢ ص ٥٨٩ .

الله... إلى آخر الذي لا آخر له مثل أول الذي لا أول له . كنت في كل ظهور حجة الله على العالمين^(١) .

وطبيعي ألا يكون من الممكن أن تجد نظرية تجليات الروح النبوية بعد محمد تجليات متكررة مكاناً لها في داخل مذهب أهل السنة المسلمين ، مداموا يؤمنون بالعقيدة القائلة بأن محمداً « خاتم الأنبياء » ، وهي العقيدة التي حاول المبتدعة في زمن مبكر جداً أن يزعموها^(٢) . ولكن الصيغة المتواضعة لهذه النظرية والتي نجدها في المواعظ المنسوبة إلى كليمانس ، والتي تقول بأن تجليات النبي تقف عند حد ونهاية أو سكون على حد تعبيرها (ἀνάπαυσις) يمكن أن تقيّمها مشتتة في كتب أهل السنة ، لأن هذه الصيغة يبدو أنها تلائم العقيدة القائلة بأن محمداً خاتم الأنبياء . فنحن نجد النظرية القائلة بأن محمداً هو نفس الأنبياء السابقين في حديث أورده ابن سعد ، عن عكرمة عن ابن عباس ، باعتباره كلاماً قاله النبي تفسيراً لقوله [تع] « وتقبلك في الساجدين » : « قال (أي النبي) معناه من نبي إلى نبي ومن نبي إلى نبي حتى أخرجك نبياً » ، أي إذا كان فهمي له صحيحاً — أن الذي بُعث للناس نبي واحد ، عصر بعد عصر حتى ظهر أخيراً في صورة محمد . ويدل على أن هذا هو معنى تلك النظرية التي تُروى في سناجدة ، أن هذه النظرية مشار إليها في القرآن في قوله

(١) ج . برون ، « ثبت ووصف ٢٧ مخطوطة دينية » ، « مجلة جمعية الآسيوية لمسيكية » سنة ١٨٩٢ ، ص ٤٧٣ . وراجع أيضاً فيما يتعلق بكيفية فهم النبوية ، سكون الأنبياء نبياً واحداً ، بحث برون بعنوان « عام بين الفرس » (لندن سنة ١٨٩٣) ص ٣٩٩ . *A Year amongst the Persians* .

(٢) وكان أبو منصور عجمي ، الذي صلبه والي اسكوفية يوسف بن ممر سنة ١٢٠ هـ = ٧٣٨ م ، يقول بأن « الرسل لا تنقطع أبداً » ، ورسالة لا تنقطع . وكان سببا للاسمعية في الانجاء إلى التأويل رمزي ، والفقر بسقوط التكليف بالنسبة إلى من يؤمنون بالادام الحقيقي ، وكذلك في أقوال ونظريات أخرى . وهو قد قل أيضاً بأن « أول ما خلق الله هو عيسى بن مريم وعلى بن أبي طالب » . رجع شهرستاني ص ١٣٦ : والايحيى — والخرجاني (صبعة استمبون سنة ١٢٣٩) ص ٦٢٥ .

« وتقبلك في الساجدين »^(١) (٢٦: ٢١٩) أى أنه نبى واحد يظهر جوهره في صور مختلفة كي تبشر المؤمنين في مختلف العصور^(٢).
ومن هذا نستطيع أن نحكم إلى أى حد كانت الأحاديث حتى القديمة منها نفسها قابلة للتأثر بسهولة بالأفكار الغنوصية .

ملحق

١ — خاص بصفحة ٢٢٠ تعليق رقم ٤ : يذكر الذهبي في كتابه في نقد رجال الحديث عن كتاب « العقل »^(٣) (بعد أن ذكر آراء أحمد بن حنبل وغيره في مؤلف هذا الكتاب وتجريحهم له تجريحاً شديداً ، قال) : « عن الدارقطني قال : كتاب « العقل » وضعه ميسرة بن عبد ربه »^(٤) ثم سرقة منه داود بن المحبر فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة^(٥) ؛ وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء ؛ ثم سرقة سليمان بن عيسى السنجري « وهكذا نجد عصاة من سراق التأليف ! إلا أن كلمة « سرق » في الاصطلاح الكتابي في الشرق ليس لها المعنى السيء الذى يرتبط في أذهاننا بمقابل هذه الكلمة في الألمانية ، فالناس لا يتورعون

(١) لا يعرف الطبري في « تفسيره » (ج ١٩ ص ٦٩) شيئاً عن هذا التفسير ؛ والفخر الرازي يقول بهذا التفسير إلى جانب قوله بالتفسير الحرفي فيقول (ج ٦ ص ٥٤٨) : « ان الله تعالى نقل روحه من ساجد إلى ساجد » .

(٢) ابن سعد ، القسم الأول ج ١ ص ٥ س ٩ وما يليه .

(٣) « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ٢٨٨ .

(٤) واضح الأحاديث عن فضائل القرآن ، راجع كتابي « دراسات اسلامية » ج ٢ ص ١٥٦ س ١١ ؛ ولشدة نهمه وشراسته لقب بلقب الأكل .

(٥) وهذه طريقة ليس من النادر استخدامها من أجل خداع الناس بأن المرء فضل تحصيل أحاديث النبي بمجهوده الخاص ؛ فيدعى المرء لنفسه ما حصله الآخرون من أحاديث بنصها أو مع بعض التغيير جاء لها سنداً . فيذكرون عن ابراهيم المصيصي أنه « كان يسرق الحديث ويسويه » أى ويكيّفه تكليماً خاصاً ؛ ويذكرون عن علي بن محمد الزهرى أنه « كان كذاباً ، سرقة (أى الحديث) من ابن أبي هلال وجعل له إسناداً آخر » . راجع صفة الله المدراسي في حاشيته على كتاب ابن حجر العسقلاني ، « القول المسدد » ص ٧٩ ص ٨ ؛ ص ٩٢ ، ص ٤ .

من أن يصفوا كبار الشعراء بهذا الوصف^(١). وواضح من الفصل المتعلق بالسرقات في كتاب «حماسة الخالدين» (بروكلين ج ١ ص ١٤٧) أن هذا اللفظ توسع في استعماله كثيراً حتى أصبح يشمل التلميذ أيضاً^(٢). ونرى شارح «اللقائض» يقول عن جرير، الذي استعمل في إحدى قصائده (رقم ٦٥، البيت رقم ٣٤) لفظ «زدهر»، إن هذه «كلمة نبطية سرقتها» (أي جرير) من كلام النبط^(٣). وهو يدلنا على أن هذه الكلمة (سرقة) لم تكن تستعمل دائماً بمعنى سرق، ويذكرون أن سليمان السنجري — وقد حكم عليه بأنه كذاب مصرح — ألف كتاباً في «تفضيل العقل». ومن بين الأحاديث التي وضعها يستحق الحديث التالي أن نوردته: «^(٤) وإذا أتت على أمتي ثمانية وثمانون سنة» حلت لهم العزبة والترهب على رؤس الجبال»، وهو حديث استخدمه الصوفية تبيهاً لمثلهم الأعلى في الحياة وسلوكهم (الرهبانية)، وهو المثل الأعلى الذي وردت أحاديث أخرى بذكره^(٥).

(١) رجع بحثي في «مجلة الجمعية لشرقية الألمانية» ، المجلد رقم ٤٦ ص ٤٦ وما يليها .
(٢) ظهر في مجلة «المقتبس» المجلد رقم ٣ ، ص ٧٥١ وما يليها . وفي هذا الفصل يستعمل خصوصاً اللفظ أخذ ، وسكن في ص ٧٥٣ ، ص ١٠ من أسهل يرد : «طرائف اسرقت» .

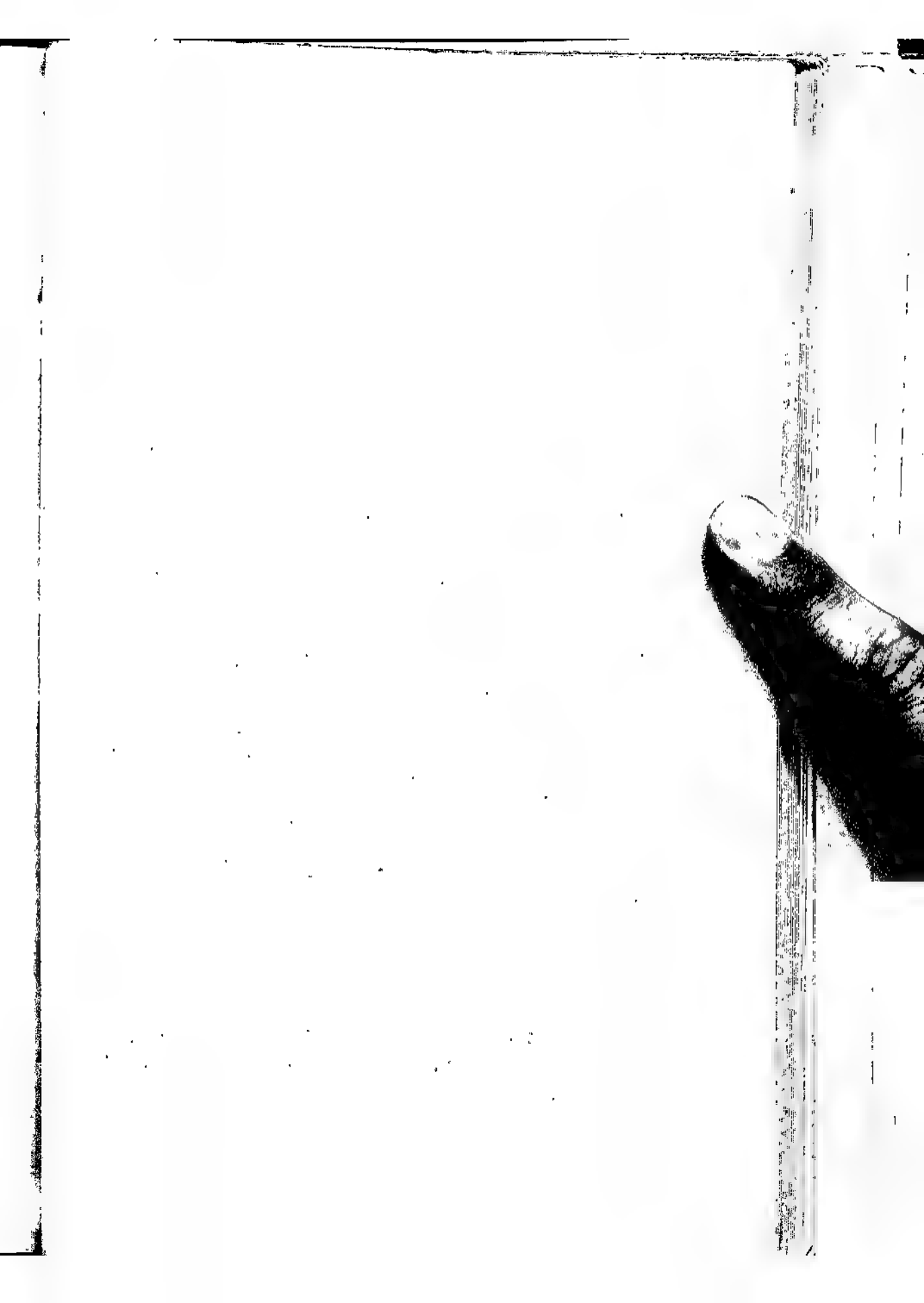
(٣) «اللقائض» ، طبع بيثون ص ٦٩٠ ص ١١ .

(٤) «ميزان الاعتدال» ج ١ ص ٣٧٧ .

(٥) ونوجد أقول كثيرة ذاعت على صورة أحاديث ، فيها تذكر حوادث محددة بتاريخ معين ، مثل حديث : «إذا كانت سنة خمس وثلاثين ومائة خرجت شياطين حبسهم سليمان بن داود في جزائر البحر فذهب منهم أمة أعشارهم إلى العراق يمدونهم بالقرآن وعشر بالشم» وهو حديث دافع إلى وضعه ، كان يسود ذلك العصر من منازعات ومنازعات دينية ، وكذلك من : «لو ربي أحدكم بعد السنين ومائة جرو كعب خير من أن يربي ولداً» ، وفي هذا إشارة إلى انحطاط الحالة العامة وسوءها ، أو من : «إذا كانت سنة خمسين ومائة فخير أولادكم البنات» ، ولست أستطيع أن أستنتج إلى أي شيء تشير هذه البوابة ، وأحدث سنة يرد ذكرها هي السنة الواردة في الحديث التالي : «لا يولد بعد استمالة مودودة فيه حاجة» . راجع هذه الأحاديث في كتاب «وفحي» للأول لمصروع ص ٢٠ و ٦٥ و ١٠٢ .
(٦) يورد «توت قلوب» حديثاً تذكر فيه سنة مائتين باعتبارها أمة أي فيها .

٢ — تعليق على ص ٢٢٦ . وقد زخرفت الشيعة هذه الأساطير بكثير من الأشياء المتغالى فيها ، تغالياً دعا المعتدلين من أئمة الشيعة إلى ذمها . فترى محمد بن محمد بن النعمان ، المشهور في كتب الشيعة باسم الشيخ المفيد (توفي سنة ٤١٣) ؛ راجع لوث ، فهرست كتب المكتب الهندي *Loth, Catalogue India Office* يجيب على سؤال ألقى إليه خاصاً بقيمة أمثال هذه الأساطير بما يلي : « إن الأخبار بذكر الأشباح تختلف ألفاظها وتباين معانيها ، وقد نسبت الغلاة عليها أباطيل كثيرة ، وصنفوا فيها كتباً لغوا فيها وهزموا فيما أثبتوا منه في معانيها ، وأضافوا (بأجوبة) الكتب إلى جماعة من شيوخ أهل الحق ، وتحرصوا الباطل باضافتها إليهم ، من جملة كتاب [في نص المؤلف : الكتاب] سموه كتاب الأشباح والأظلة ، نسبوه في تأليفه إلى محمد بن سنان ولسنا نعلم صحة ما ذكره في هذا الباب عنه . وإن كان صحيحاً ، فإن ابن سنان قد طعن عليه وهو متهم بالغلو ، فإن صدقوا في إضافة هذا الكتاب إليه فهو ضلال ضال وإن كذبوا فقد تحملوا أوزار ذلك . وبعد ذلك يقدم لنا الرواية الصحيحة في نظره للأساطير المتعلقة بالأشباح النورانية . (أورده دلدار علي في كتاب « مرآة العقول في علم الأصول » ، طبعة لكتنوف سنة ١٣١٩ هـ ، ج ٢ ص ١٤٤) — عباس محمد بن الحسن بن سنان في النصف الأول من القرن الثالث ؛ قال عنه الطوسي في كتابه « فهرست كتب الشيعة » تحت رقم ٦٣٨ : « وقد طعن عليه وضعف » .

يحدث هذا التحول ؛ راجع « مجلة تاريخ الأديان » المجلد رقم ٣٨ ص ٣١٤ . وقارن بهذا الحديث الذي أورده الغزالي في « الأحياء » ج ٢ ص ٢١ : « خير الناس بعد المائتين الخفيف الحاذق الذي لا أهل له ولا ولد » ، وفي كتاب « تحف السادة » ج ٥ ص ٢٩٩ روايات أخرى لهذا الحديث ، وملاحظات نقدية عليه .



معارضة التراث

محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية^(١)

لسكرلو الفوننسو نالينو

ملخص :

- ١ § — فقرتا ابن طفيل عن الفلسفة و المشرقية ، لابن سينا .
٢ § — قراءة « مَشْرِقية » (شرقية) لدى مترجمي ابن طفيل من الأوربيين .
٣ § — تأكيد هذه القراءة لدى ابن رشد . § ٤ — فرض بوكوك (سنة ١٦٧١) خاصاً بطابع هذه الفلسفة و المَشْرِقية . § ٥-٦ — قول تولك (سنة ١٨٢٦) وبوزي (سنة ١٨٣٥) إنها عين الفلسفة و الاشراقية ، (حكمة الاشراق) . § ٧ — كتاب في مذهب وحدة الوجود عند الشرقيين ، في نظر مُشْك (سنة ١٨٥٩) . § ٨ — قراءة « مَشْرِقية » بمعنى « إشراقية » كما اقترح دي سلان (سنة ١٨٦٨) خاصاً بكتب ابن سينا وفخر الدين الرازي .
٩ § — ١٠ § — رأي دوزي (سنة ١٨٨١) ودرنبور (سنة ١٨٨٤) .
١١ § — قراءة « مَشْرِقية » وطابع الكتاب ، ثم اعتقاد ميرن (سنة ١٨٨٢) ومحمد إقبال (سنة ١٩٠٨) وجولدسيير (سنة ١٩٠٩) انه كطابع رسائل التصوف . § ١٢-١٥ — رجوع كارادي فو (سنة ١٩٠٠ و سنة ١٩٠٢) وجوتييه (سنة ١٩٠٩) وهورتن (سنة ١٩١٢ و سنة ١٩١٣ و سنة ١٩٢٤) وأسين بالاثيوس (سنة ١٩١٤) وهيوار (سنة ١٩١٦) ودي بور (سنة ١٩٢١) إلى قراءة « مَشْرِقية » والقول بانها عين حكمة الاشراق .
١٦ § — المعاني السابقة ضد إمكان صحة المخطوطات الموسومين باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا . § ١٧ — مسائل تتطلب الحل .

(١) [ظهر هذا البحث في « مجلة الدراسات الشرقية » RSO المجلد العاشر ، سنة ١٩٢٥ ،

بمنوان : « حكمة ابن سينا الشرقية ، أو الاشراقية ؟ » وهاك هو في الأصل :

[Filosofia « orientale » od « Illuminativa » d'Avicenna ?

§ ١٨ — الأسباب اللغوية المانعة من أن تكون القراءة « مُشرقية » محتملة.
 § ١٩ — الفرق الجوهرى بين فلسفة ابن سينا وفلسفة الاشراق .
 § ٢٠ — بم يتعارض « الشرقى » مع « اليونانى » . § ٢١ — ٢٢ — مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » تبعاً لابن سينا نفسه : كتاب كامل فى الفلسفة .
 أقوال ابن سينا عن مؤلفاته ذات الطابع « اليونانى » ، أو المَشْأَى .
 § ٢٣ — ٢٥ — الدليل على أن كتاب « منطق المشرقيين » المطبوع فى القاهرة جزء من « الحكمة المشرقية » لابن سينا . § احتمال صحة المخطوطات الموسومة باسم « الحكمة المشرقية » لابن سينا : أهمية دراستها لبيان فلسفة ابن سينا الحقيقية ؛ إيضاح فقرة لروجر باكون . § ٢٧ — ماهى « أسرار الحكمة المشرقية » ، التى يتحدث عنها ابن طفيل فى أول قصته . — وهم شوسا .
 تعليق إضافى خاص باستعمال « هاهنا » عند ابن رشد .

قد تبدو المشكلة التى نريد أن نحلها الآن صغيرة ولغوية بحتة ؛ إلا أن لهذا الحل مع ذلك أهمية كبرى بالنسبة إلى تحديد فكر ابن سينا الخاص ، ومكانته الحقيقية فى تاريخ الفلسفة عند المسلمين فى الشرق .
 فلعل فى هذا ما يرر إذاً طول هذا البحث وما فيه من تدقيق لعله أن يبدو مفرطاً ، شديد الإفراط .

§ ١ — قال ابن طفيل الأندلسى (المتوفى سنة ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) فى قصته الفلسفية المشهورة « حى بن يقظان » — وهى قصة ذاع صيتها وانتشرت فى أوروبا (١) انتشاراً واسعاً ، فترجمت إلى اللاتينية والانجليزية

(١) كان جيوفانى بيكو دلاميرندولا (ولد سنة ١٤٦٣ وتوفى سنة ١٤٩٤) قد ترجمها إلى اللاتينية من طريق ترجمة عبرية لمؤلف مجهول كما بين ذلك للمرة الأولى ، فيما اعتقد ، كاسوتو V. Cassuto فى كتابه القيم عن « العبريين فى فيرننسه فى عصر النهضة » فى سنة ١٩١٨ ص ٣٢٢ *Gli Ebrei a Firenze nell'età del Rinascimento* (اعتماداً على ما يصرح به بيكو نفسه) . ولكن هذه الترجمة لم تطبع بعد .

والألمانية والهولندية تحت عناوين مختلفة قد لا تخلو من التعسف أحياناً ،
في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن السابع عشر وطوال القرن الثامن عشر ،
ولم تخل من التأثير في تفكير جان چاك روسو — أقول قال ابن طفيل
بعد حمد الله المؤلف والثناء على رسوله : (١)

« سألت ، أيها الأخ الكريم الصفي (الحميم) — منحك الله البقاء
الآبدى ، وأسعدك السعد السرمدي — أن أثبت إليك ما أمكنني بثه من
أسرار الحكمة المشرقية (٢) التي ذكرها (٣) الشيخ (الامام) الرئيس أبو علي
ابن سينا . »

وهكذا يدعنا ابن طفيل نفهم أنه ألف قصته مرضاة لما رغب إليه الصديق
ثم كتب في موضع آخر من هذه المقدمة الطويلة الشيقة جداً يقول : (٤)

(١) نحن نشير إلى الصفحات بحسب طبعة بوكوك في أكسفورد سنة ١٦٧١ . لهذه
الفترة موجودة في ص ٢ من النص العربي وص ٣ من الترجمة اللاتينية في هذه الطبعة . (وطبعة
سنة ١٧٠٠ هي عين هذه الطبعة ولا اختلاف بينهما إلا في صفحة العنوان) — وكذلك
بحسب طبعة ليون جوتييه بالجزائر سنة ١٩٠٠ ص ٣ — ٤ من النص وص ١ من الترجمة —
(٢) [يذكر المؤلف هنا أنه يدع هذا اللفظ دون أن يشكله لاختلاف الباحثين في تشكيله
وفي تفسيره تبعاً لهذا التشكيل]

(٣) من الناحية النحوية يمكن أن يعود اسم الموصول على «أسرار» أو على «الحكمة» .
فعلى التفسير الثاني جرى بوكوك في ترجمته اللاتينية وبواس Pons في ترجمته الإسبانية المطبوعة في
سرقسطة سنة ١٩٠٠ ص ٣ من *El filósofo autodidacto de Abentofall, novela psicológica* ، = Colección
traducida directamente del árabe por D. Francisca Pons Boigues, (de estudios — árabes, t. v),
٢٧ سنة ليون جوتييه في كتابه المذكور آنفاً وهو *Hayy ben Yaqdhán, roman*
philosophique d'Ibn Thofail, texte arabe et traduction française, Alger, 1900
كما يجوز تفسير ثالث من الناحية النحوية ، وهو أن تكون «الفرقية» صفة للفظ «أسرار» .

(٤) طبعة بوكوك ص ١٨ من النص وص ١٩ من الترجمة ؛ ترجمة بواس ص ١٩ — ٢٠ ؛
طبعة جوتييه ص ١٢ من النص وص ١١ — ١٢ من الترجمة — وأرى من الصحت أن أبين
هنا ما في التراجم الأخرى من عدم دقة

و أما كتب أرسطوطاليس فقد تسكن في الشيوخ أبو علي بالتعبير عما فيها
وجرى على مذهبه وسلك طريق فسفته في كتاب « الشفاء » وصرح في
أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على
مذهب المشائين ؛ وأن من أراد الحق الذي لا جملة فيه ، فعليه بكتابه في
« الفلسفة المشرقية » . ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب
أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ؛ وإن كان في كتاب
« الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب
أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم
يوصل به إلى الكمال ، حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .
وجدت بنا أن نضيف إلى هذا أن ابن طفيل (١) أورد نص فقرتين لابن
سينا حول الأحوال (أى الذوق عند المتصوفة وهو نوع خاص من الإدراك)
دون أن يعين من أى كتاب من كتب ابن سينا استقاهما حتى يبدو طبيعياً
لأول وهمة أن يظن أنها مأخوذتان من نفس كتابه في « الحكمة المشرقية »
غير أن ميرن (٢) أدرك في سنة ١٨٩١ أن هاتين الفقرتين مأخوذتان من
« النظم » التاسع من كتب الاشارات .

ويليق بنا أن نذكر أن من المؤكد وجود كتب بعنوان « الحكمة
المشرقية » لأن أبا عبد الجوزجاني ، تلميذ ابن سينا لم يصر ذكره في الفهرست
الذى عمله لكتب ابن سينا ذكرها صريحاً حيث قال : « بعض الحكمة
المشرقية مجلدة » (٣) .

(١) بوكوك ص ٦ وص ٩ من نص ، ص ٧ — ٨ من ترجمة ؛ بونس ص ٨ — ٩ ؛
جوتييه ص ٥ — ٦ من نص ، ص ٤ — ٥ من ترجمة — طبعة دمشق ص ٨ .

(٢) في صمته كتب لاشارت : *Traité mystique d'Abou 'Al al-Hosain b. 'Abd Allah b. sinâ ou d'Avicenne, texte arabe... avec l'explication en français par*
M. A. F. Mehren, fasc. II (Leyde, 1891), ص ١٤ تعليقاً لغراسية .

(٣) عيون الألبان لابن أبي أصيبعة ، طبع ، من ج ٢ ص ٥ س ٩ ؛ تاريخ
حكمة ، لابن قفص طبع في ، بيت ، لينكس سنة ١٩٠٣ ص ١٨ س ١١ — ١٢ =

§ ٢ — ومن بعد بوكوك «الأصغر» أجمع مترجمو ابن طفيل على ترجمة لفظ «مشرقية» بمعنى «شرقية»، أعنى أنهم جميعاً اتفقوا على تشكيل اللفظ على النحو الطبيعي الوحيد، من الناحية اللغوية، هكذا: «مشرقية» أو «مشرقية»^(١). إلا بونس فإنه وضع (ص ٢٠) في الفقرة الثانية من فقرتي ابن طفيل لفظ «اشراقية» بين قوسين وبعدها علامة استفهام هكذا (اشراقية؟) ولا شك في أنه فعل ذلك اعتماداً على ما اقترضه بعض الباحثين الذين سنتحدث عنهم فيما بعد^(٢).

§ ٣ — أما أن القراءة: «مشرقية» وتفسيرها بمعنى «شرقية» كانا مستعملين في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) عند العرب في اسبانيا وأفريقية وكانا بالتالي ما أراده ابن طفيل، فهذا يمكن استخلاصه بطريقة مؤكدة من فقرة لابن رشد (المتوفى سنة ٥٩٥ هـ = سنة ١١٩٨ م)

== قول الطبعة المصرية (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ ص ٢٧٢ س ١٥) وضع الناهر «بعض» مكان «بعض» دون ما سبب وعلى حسب هواه — وقد أورد ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٩ س ١١ في فهرست آخر اسم هذا الكتاب هكذا: «كتاب الحكمة المشرقية» لا يوجد تاماً. وأورد الناهر (الذي لم يشأ ذكر اسمه) للكتاب الذي يسمى «منطق المشرقيين» لابن سينا (القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ = سنة ١٩١٠ م ص ١٢) هذين العنوانين باعتبارهما لكتابين مختلفين. وليست هذه المرة الوحيدة التي ذكر فيها الناهر بعض كتب ابن سينا مرتين على اعتبار أنهما كتابان مختلفان.

(١) كلا النطقين صحيحان في القواميس العربية. أما حرف «الذي» بعد حرف «و» (وهو يعادل الضمة فكأن النطق إذن يصيح: مشرقية، بعضم الميم وفتح الراء) في كلام بوكوك (ص ١٩ هكذا: «de Philosophia Almoshrakia (i. e. Oriental)» فليس إلا خطأ مطبعياً، فن تعليق إيوزي E. B. Pusey في فهرس المخطوطات الشرقية بالمكتبة البودلبيانية في أكسفورد (ألف الجزء العربي من هذا الفهرس ج. أورى J. Uri و أ. نيكول A. Nicoll و أ. ب. يوزي) يظهر أن المخطوط الذي اعتمد عليه بوكوك يحتوي على الكلمة هكذا: «مشرقية» ، بفتح الميم.

(٢) يجب أن لا ننسى أن ترجمة بونس Pons (وهو شاب التزمه الموت مبكراً وحرم منه البحث العلمي) قد حبطت بعد وفاته، ولهذا فإن فيها بعض الأشياء غير المؤكدة ولا الدقيقة ولا شك أنه كان سينزل منها مقداراً كبيراً لو أنه قدر له أن يراجع الطبع.

موجودة في قرب نهاية المسألة العشرة من كتابه المشهور «تهافت التهافت»^(١) كان الغزالي قد صرح في المسألة التاسعة من كتب تهافت الفلاسفة أن الفلاسفة ليسوا بقادرين على تقديم برهان صحيح على أن الله ليس بجسم . فأجاب ابن رشد بأن هذه التهمة تتعلق بان سينا الذي ظن أنه يستطيع اثبات وجود كائن ليس بجسم ، معتمداً على تفرقه بين الممكن الممكن والكائن الواجب ومستنداً على الثاني مبتدئاً بالأول^(٢) (الذي ينقسم إلى «ممكن بذاته» وإلى «ممكن بذاته واجب بغيره») بينما الطريق الصحيح الذي اتبعه الأقدمون هو الابتداء من النظر في الحركة والزمان . قال ابن رشد بعد أن نقد مذهب ابن سينا هذا النقد :

(١) في ص ١٠٤ من صديق القاهرة في سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ وهذه المسألة كلها لا توجد في الترجمة اللاتينية . وجزء من قصة التي صحت في معصور الوسطى (ع العربية سنة ١٣٢٨) ، وهذه الترجمة كانت لأساس لكتاب أوغسطين نيفوس (متوفى سنة ١١٥٤) . ارسنوم باسم «شرح على كتب تهافت التهافت لابن رشد» Agostinus Niphus ، وقد أساء ما كس هورتن فهم هذه الفقرة ، مما أدى إلى استنتاجات في منتهى الغرابة ، في ترجمته لألمانية الموجزة اوسومة اسم «انظرات ابن رشد الرئيسية بحسب كتاب الرد على الغزالي» [تهافت التهافت] ، طبعة بون سنة ١٩١٣ من ٢٣٤ *Die Hauptlehre Averroes nach seiner Schrift : Die Widerlegung des Gazali* كتابه «أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية» ، طبعة باريس [سنة ١٨٥٧ —] سنة ١٨٥٩ ، ص ٣٥٩ ، اعتمد على الترجمة اللاتينية لكالوكاويديوس من نابلي Calo Calonimos Napoletano

(٢) هاجم ابن رشد برهنة ابن سينا هذه من قبل في مسأله الرابعة من «تهافت التهافت» . ورجع أيضا ابن رشد ، «تفسير اسماع الطائفي» ، ترجمة للاتينية ، مقالة الأولى ، المشرح رقم ٨٣ ، المقالة ٢ ، المشرح ٢٢ ، ومقالة ٨ ، المشرح ٣ ، و«التفسير» ، «الطائفة» ، الترجمة اللاتينية ، مقالة ١٣ ، المشرح ٥ ، «مختص كتاب» ، «بعد الطائفة» ، مقالة ١ (الطائفة العربية ولاسيما به التي قام به كيروس Qalros ، مدريد سنة ١٩١٩ ، المقالة الأولى ، S ٨ : ص ٣ — ص ٤ ، مع تنسيق اوجود في ص ١٥٠ — ص ١٥١ في الترجمة لألمانية الحديثة التي قام بها فان دير برج (S. Van den Berg) ، «مكتشف عن مذهب الأدلة» ، طابع م. ي. ملر (M. I. Muller) (Theologie) ، ملحن سنة ١٨٥٩ ص ٣٩ —

« وقد رأينا في هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي ، وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقة (١) . وقالوا إن ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع ، وأنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية . قالوا وإنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل المشرق . فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية (٢) على ما كان يذهب إليه . وهم مع هذا يضعفون طريق أرسطو في اثبات المبدأ الأول من طريق الحركة . »

من فقرة ابن رشد هذه نستخلص أمرين :

(= طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ ص ٣٣ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٨ = سنة ١٩١٠ ، ص ٤١ — ص ٤٢) . كما أن رسالة ابن رشد بعنوان «مقالة في الرد على أبي علي بن سينا في تسميته الموجودات إلى ممكن على الإطلاق ، ويمكن بذاته واجب بغيره ، وإلى واجب بذاته ، » موجهة ضد الأسس النظرية لبرهنة ابن سينا ، وهذه الرسالة ذكرتها المصادر العربية ، ولكنها فقدت ؟ وواضح أن اليما يشير تفسير ابن رشد للسمع الطبيعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة ٨ ، الشرح ٣ . وراجع كذلك تفسير «السمع» الطبيعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثامنة ، المرح ٧٩ ؛ «تهافت التهافت» ، المسألة الثالثة ، ص ٢٥ من الترجمة اللاتينية المطبوعة سنة ١٥٦٢ وسنة ١٥٧٣ ، الورقة 55 G, K ، والورقة 108 C, D من طبعة سنة ١٥٦٠ .

(١) يستعمل ابن رشد الطرف «ههنا» كثيراً ، دون أن يقصد أن يشير إشارة حقيقية إلى المكان ، وإنما من أجل القول قولاً عاماً بأن شيئاً ما موجود أو غير موجود ، أى للدلالة على الوجود عامة فحسب . راجع التعليق للمحقق بهذا البحث .

(١) أخطأت الترجمة اللاتينية التي عملها كالوكالونيموس من نابلي Gale Calonymos Neapolitanus — عن ترجمة عبرية ، في النصف الأول من القرن السادس وطبعت في المجلد التاسع من مؤلفات ابن رشد الترجمة إلى اللاتينية في طباعت الهونتا Giunta المختلفة في البندقية سنة ١٥٥٠ وما بعدها (وفي المجلد العاشر من طبعة البندقية التي قام بها كومينوداترينو Comino da Trino سنة ١٦٥٠) — فترجت كما يلي : « quoniam est ex opinione » [لأنها مذهب الشرقيين الذين يقولون بأن الله جرم سماوي] . وابن رشد يشير إلى أقوال ابن سينا المعبورة ، بأن الأجرام السماوية كانت ذات أرواح وحياة وإدراك وإرادة ، ولها تأثير في الأشياء الموجودة تحت فلك القمر .

وبهذه المناسبة نستطيع أن ننبه إلى أن أرسطو في « ما بعد الطبيعة » ، المقالة ٢٠٢ ، الفصل ٨ ، ص ١٠٧٤ ب ، يظهر أنه يوافق على القول الذي نقله إلينا « عن —

الأول أن ابن رشد لم تكن لديه معرفة مباشرة بكتاب الحكمة
المشرقية « لابن سينا » (١).

والثاني أن هذه « الفلسفة المشرقية » بحثت أيضاً في البرهنة على وجود
واجب الوجود (أى الله) بطريقة مختلفة عن برهان أرسطو القائم على
حركة الأجرام السماوية . فلم يكن هذا الكتاب إذن كتاب تصوف ومذاهب
باطنية ، أو كتاباً مقتصرأ على التصوف والمذاهب الباطنية .

§ ٤ — ولم يحاول أحد من مترجمي ابن طفيل أن يعرف ما عسى أن
يكون طابع هذه « الفلسفة المشرقية » وأصل وصفها « بالمشرقية » غير أقدمهم
ألا وهو بوكوك الأصغر (٢) لذى لم يقيم هذا إلا اعتماداً على فقرتي ابن طفيل
لحسب . قال بوكوك في المقدمة (fol. n 230) : « من الصعب علينا أن
نحدد الغرض الذى قصده (أى بن سينا) فى هذا الكتاب . ولكن يظهر
أنه بحث فيه فى فلسفة الشرقيين أى الهنود ، وقارنهم بعمالهم المشائين والذى

== أسلاف أسلافه » وتعالى بأن لأجرام سماوية آية ؟ و ترجمة التى استخدمها ابن رشد
تقول ففصل من هذا قول نقل عن أسلاف القدماء جد « ab antiquissimis valde » كما
أن ابن رشد (« تفسير ما بعد الطبيعة » ، ترجمة اللاتينية ، لمقالة ١٢ ، شرح ٥٠ و ٥١) ،
واعلم تبع أسلافه العرب فى هذا ، يفسر هؤلاء لأسلاف القدماء جد بأنهم انكساريون
(ومن هذا التفسير قاله ابن رشد أيضاً فى شرحه لكتاب « سماء » ، مقدمة الأولى ، فصل
٢٦ ، شرح ») . ومن هذا نستطيع أن نعلم كيف أن أقوال ابن سينا فى صيغة لأجرام
السماوية أمكن أن يحكم عليها العرب بأنها مذهب شرقى .

(١) يظهر أن الاقتباسات عديدة جداً التى أخذها ابن رشد عن ابن سينا لأغراض
جديدة فى كتاب وبقى أوردها ابن رشد فى كتبه عن معرفة مباشرة بكتاب ابن سينا مأخوذة
كأن من كتاب « لشفاء » و « السجدة » (وقد ذكرهما ابن رشد فى لمصلى الثانى من كتاب
المطاب الثانية من تحليلات الأولى ، مشيراً إلى ما بينهما من اختلاف) .

(٢) يكتب مقدمة من المشرقيين فى المحدثين سنة لأخيرة و « معجم ترجم لوطنية »
لصاحبه سدى سى (المجلد ٤٦ ، لندن سنة ١٨٩٦ ص ٧ — ص ١٢) Dictionary
af national biography by Sidney See اسم بوكوك حكيم Pococke خلافا للاستعمال
للمسمى فى بعضى وهو كتابته حكيم Pocock . وقد تردد دور بوكوك الكبير (سنة ١٦٠٤
— سنة ١٦٩١) فى كذبة قبه أحب . وسكبه فى كتبه دت الموضوعات المتصلة به

يجعلنا نفترض هذا الفرض ، هو أن أبا الريحان محمد البيروني^(١)، وكان معاصراً له ، دخل بلاد الهند ودرس فلسفتها من جهة ومن جهة أخرى أنه علّم الفلسفة اليونانية بشهادة أبي الفرج .

§ ٥ — ولكن فرض بوكوك قد وجد معارضا شديداً في شخص .
١. تولوك^(٢) الذي كان لرأيه في هذه المسألة أكبر الأثر في كل الباحثين المتأخرين . قال تولوك بمناسبة الفقرة الثانية من كلام ابن طفيل : « حتى أنه يمكن أن يستخلص من هذا الكلام أن التصوف في الشرق ، كما حدث في الغرب أيضاً في العصور الوسطى وفي عصر رنيسنس ، وجد في الفلسفة خصماً له لدوداً » (ص ٧١) ، وفي ص ٧٣ إلى ص ٧٥ يورد نصاً وترجمة لفقرة موجودة في مخطوطة فارسية بلساندن فيها يميز المؤلف ثلاثة مسالك لاثبات وجود واجب الوجود (أى الله) : مسلك المتكلمين ومسلك المشائين ومسلك الاشراقيين أصحاب فلسفة الاشراق أو حكمة الاشراق . ويقول المخطوطان رأس هؤلاء الآخرين أفلاطون وإن الذي جمع مذاهم [من المسلمين] شهاب الدين (السهروردي) المقتول^(٣) . ومن هذا يستنتج تولوك (ص ٧٥ — ٧٦) أن فرض بوكوك واه جداً (وتولوك الحق كل الحق في هذا) وأنه يجب افتراض الآتي : « إذا كان المتصوفون العرب على العموم

بالمسائل العربية كان يكتب اسمه Edwardus Pocock مثال ذلك في الرسائل التقليدية لنس وترجمة « مختصر تاريخ الخلفاء » لأبي الفرج ، سنة ١٦٦٣) . وكذلك ابنه (سنة ١٦٤٧ — ١٧٢٧) يوقع Edwardus Pocok في الرسالة التقليدية لرسالة حي ابن يقظان لابن حنبل .

(١) البيروني هو الرباض والفيلسوف المشهور . عاش ابن سينا فكان مولده سنة ٣٦٩ هـ (= سنة ٩٧٣ م) وتولى على الأرجح سنة ٤٤٠ هـ (= سنة ١٠٤٨ م) .

(٢) « مذهب الثلاث النظرى في العصور المتأخرة في الشرق : رسالة ديبية فلسفية » ، برلين سنة ١٨٢٦ Die spekulative Trinitätslehre des späteren Orients : eine religionsphilosophische Monographie, Berlin 1826.

(٣) المتوفى سنة ٥٨٧ هـ (= سنة ١١٩٢ م) . وستحدث عنه فيما بعد في § ١٩ .

قد عرفوا كتب الأفلاطونية الحديثة فلا بد وأن يكونوا قد عرفوا أيضاً كيف أخذ هؤلاء اليونانيون حكمته من الشرق وكيف سموها $\eta \tau\omega\nu \chi\alpha\lambda\delta\alpha\iota\omega\nu \sigma\phi\iota\alpha$ [حكمة الكنديين] ، و $\eta \beta\alpha\rho\beta\alpha\rho\iota\kappa\eta \sigma\phi\iota\alpha$ [الحكمة الأجنبية]. وكان في هذا الرأي نوع من التعلق هؤلاء الصوفية العرب . فإذا كانت لهم إلى جانب ذلك دراية بالتصوف الفارسي والبرهمي فبالأحرى بدا لهم هذا الرأي محتملاً كل الاحتمال . وعلى هذا النحو ستمتعوا أن يطلقوا اسم « شرقية » على هذه الفلسفة ، وفي هذا الاسم فخر لهم .
وهكذا انتهى تولوك إلى القول بأن « الحكمة المشرقية » لابن سينا هي حكمة الاشراق التي اتخذها بعض المسلمين . وليست هذه الحكمة إلا الأفلاطونية الحديثة . ولفظ « إشراق » نفسه ، في رأى تولوك (الذي يترجمه بالكلمة « die Erleuchtung ») ، ترجمة للكلمة الصوفية التي استعملها الأفلاطونيون المحدثون وهي $\varphi\omega\tau\sigma\mu\delta\varsigma$ [ومعناها : إشراق أو إضاءة] (ص ٧٤ تعليق رقم ١) .

ولكن يجدر بنا أن نذكر هنا أن تولوك لا يثبت مع ذلك وجود أية علاقة في المعنى بين الاسم « إشراق » والصفة « مشرق » (أى شرق) .
٦٤ — وفي سنة ١٨٣٥ توسع أ . ب . بوزي F. B. Pusey ، وهو يعلق تعديلاً علمياً عميقاً على فهرست المخطوطات العربية الموجودة بمكتبة بودلى بأكسفورد (المجلد الثاني ص ٥٣٢ — ص ٥٣٤) ، في تعليقات تولوك على « حكمة الاشراق » ، مورداً ومترجماً ، من بين ما أورد وترجمه ، الفقرة المهمة المتعلقة به الموجودة بكتاب « كشف الظنون » لحاجي خليفة الذي لم يكن قد طبع بعد^(١) ، والفقرة الأخرى المنخوذة من نفس هذا الكتاب والخاصة « بعلم التصوف » . وهو يتفق مع تولوك في القول بأن

(١) تحت كلمة « حكمة » : طبع فيجب ج ٣ ص ٨٧ — ٨٩ تعليق رقم ٤٥٨٢ ؛ طبعة ستامبول سنة ١٣١١ ، ج ١ ص ٤٤٥ .

فلسفة «الإشراق» هذه هي الحكمة «المشرقية» لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل، واعتبرها مأخوذة عن الأفلاطونية لمعارضة المشائية.

٧٩ — وسرعان ما أصبح القول بأن «الحكمة المشرقية» هي «حكمة الإشراق» نوعاً من الحقائق المسلم بها من الجميع عند الباحثين، ودفع مباشرة إلى القول بما لم يقل به تولوك ولا بوزي. وهو القول بأن لفظ «إشراق» يتصل من ناحية المعنى بالألفاظ العربية الدالة على «الشرق». فنشاهد أن مُنك (سنة ١٨٥٩) في كتابه «أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية» (وقد ذكرنا هذا الكتاب من قبل ولا تزال لهذا الكتاب قيمته الخاصة) في ص ٣٣٠ تعليق رقم ١ يقول:

«أما لفظ «إشراق» التي يرى فيها تولوك لفظ $\phiωτισμός$ الصوفية والذي يترجمها بلفظة تدل على الاضاءة، فيبدو لي أنها مأخوذة بالاحرى من «شرق» أو «مشرق»، وتدل على ما يسميه العرب باسم «الحكمة المشرقية»، وهو اسم يفهم من مضمونه عندنا أيضاً بعض المذاهب الشرقية، التي اختلطت في مدرسة الاسكندرية بالفلسفة اليونانية».

واعتماداً على هذه المشابهة بين «المشرقية» و«الإشراق» لا يتردد في أن يقول من بعد (ص ٣٣٢): «يبدو أن ابن ماجه وابن طفيل من بين فلاسفة العرب المشهورين كانا يقولان بالفلسفة المسماة باسم «الإشراق». وهذه الفلسفة التأملية تكون تبعاً لرأى ابن سينا الذي ذكره ابن طفيل [في لفقرة التي أشرنا إليها في § ١]، المعنى المستور لأقوال أرسطو». ثم نراه أيضاً في ص ٣٤٧ يقول عرضاً في لهجة التأكيد بأن ابن طفيل «فيلسوف ينتسب إلى مذهب «الإشراقيين»». ويقول في ص ٣٥٦ إن «الحكمة المشرقية» لابن سينا التي ذكرها ابن طفيل، والتي لم تصل إلينا، «من المحتمل أنها كانت تقول بمذهب وحدة الوجود الشرقية»، وأخيراً ينتهى، بعد

إشارته إلى فقرة « تهافت التهافت » لابن رشد التي أوردناها آنفاً (§ ٣) ، إلى القول بأن : « مذهب وحدة لوجود الشرقي لم يترك أثراً في كتب ابن سينا المشائية »^(١) .

§ ٨ — وبعد تسع سنين من وفاة مُنك قامت محاولة أخرى لإثبات أن « حكمة الاشراق » هي « الحكمة لمشرقية » لإثباتاً يقوم على المعنى وعلى الاشتقاق ؛ ولكنهم في هذه المرة عتمدوا على قراءة جديدة للفظ الأخير ، وهي قراءة افترضوها ، افتراضاً ، وذلك على النحو الآتي :

فإن ابن خلدون (المتوفى سنة ٨٠٨ هـ = سنة ١٤٠٦ م) يذكر في مقدمته (القسم السادس ، الفصل ٢١ : علم الالهيات) أن المتكلمين الذين جاءوا بعد الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) خلطوا مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة فصارت كأنها فن واحد ؛ ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والالهيات ، وخطوطهما فنّاً واحداً ؛ قدموا الكلام في الأمور العامة ثم تبعوه بالجسمانيات وتوابعها ، ثم بالروحانيات وتوابعها ، إلى آخر العزم ، كما فعله الامام ابن الخطيب^(٢) في « المباحث المشرقية » وجميع من بعده من علماء الكلام .

فلما ترجم دى سلان^(٣) De Slane (سنة ١٨٦٨) هذه الفقرة — التي أوردناها كلها بنصها لما لها من أهمية كبرى في المشكلة التي أمامنا ، كما سنرى من بعد — قال : *investigations dans ses Mebaheth el-Mochrikiya*

(١) واضح أن منك كان مصدر الذي أخذ عنه ث . جاشت في كتابه « تاريخ الفلسفة » حين قال في ج ٢ ص ٤٤٣ من طبعة ثانية بقدره : « يظن ابن صفين وغيره من المؤلفين لعرب أن ابن سينا قد بوحد وجود في كتابه « الحكمة لمشرقية » ، وهو كتب ميصن ليند . Z. González, H storia de la filosofia .

(٢) وهو متكلم مشهور بغير دين نرزي ، متوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢١٠ م .

(٣) في ترجمه مقدمة ابن خلدون ، « ريس سنة ١٨٦٢ — ١٨٦٨ ج ٣ ص ١٦٧ .

"illuminatives" أى أنه قرأ « مشرقية » ، هكذا : « مشرقية » ، وترجمها بما يدل على الاشراف ، وذهب من بعد يبرر هذه الترجمة وتلك القراءة فى التعليق الطويل (رقم ٤ ص ١٦٧ — ١٦٨) الذى كتبه ، إذ قال :

« إن اللفظ الذى ترجمناه هنا بكلمة illuminative [أى إشرافى] هو لفظ (مشرقية) ، وأنا أعتبر أن هذا اللفظ اسم فاعل من الفعل « أشرق » ، والمصدر منه « إشراف » ، واليه نُسب ف قيل « إشرافيون » ، ومعناه يدل على طائفة من الفلاسفة . وبعد أن ذكر أسماء ثلاثة مؤلفين شرقيين بمناسبة فلسفة الاشراف ختم كلامه بقوله : « إن المرحوم الدكتور كيورتن^(١) قد بحث هذه المسألة فى التعليقات والتصحيحات لفهرست مخطوطات مكتبة بودلى (المجلد ٢ ص ٥٣٢) وانتهى من بحثه إلى أن « الحكمة المشرقية » معناها « حكمة الاشرافيين » ، ويجب ألا تترجم بما يدل على الحكمة الشرقية^(٢) .

§ ٩ — ولا بد أن يكون قد بدا لدوزى R. Dozy بحاسته الفيلولوجية المرهفة ، أن اقتراض قراءة مُشرقية ، كنسبة مأخوذة من اسم الفاعل مُشرق ، اقتراض غير مقبول ، فهو فى كتابه « ملحق المعاجم العربية » المطبوع فى ليدين سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٧٥١ ب ، تحت لفظ مُشرقى (أى شرقى) يقول : « الحكمة المشرقية » ، أى فلسفة الاشرافيين ، راجع دى سلان ، مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ١٦٨ تعليق ، ومعنى هذا أن دوزى ، ولو أنه يوافق على أن الحكمة المشرقية هى الاشرافية ، يرفض ضمناً قراءة دى سلان واشتقاقه .

§ ١٠ — وقد وقع هـ . دارنُبور تحت تأثير دى سلان أو دوزى أو

(١) هنا لم يكن دى سلان دقيقاً فى التعبير . فقد رأينا من قبل (§ ٦) أن كيورتن هو ومن سبقه قد قرأ « مشرقية » بفتح الميم وترجمها باللفظ يدل على « شرقية » فى عنوان المؤلف المنسوب إلى ابن سينا ؟ وكل ما فى الأمر هو أنه اعتقد أن « الحكمة المشرقية » و « حكمة الاشراف » اسمان مختلفان لمذهب فلسفى واحد .

(٢) المجلد الأول ص ٤٩٢

اللاتين معاً ، في فهرسته « للمخطوطات العربية بالأسكوريال » ، ج ١ (باريس سنة ١٨٨٤) فهو يترجم لفظ « إشرافي » (أى من اتباع الفلسفة الإشرافية) بكلمة spiritualiste [أى روحاني] — وهي ترجمة غير موفقة ولا يتردد في أن يستعمل نفس هذه الترجمة للفظ « مشرق » ، ومن هنا نراه في المجلد رقم ١ ص ٤٧٥ (تحت رقم ٦٧٥) وص ٤٤٨ (تحت رقم ٦٩٢) يترجم عنوان كتاب فخر لدين الرازي وقد وجد منه مخطوطتين ، ونعني به كتاب «المباحث المشرقية» ، وهو الكتاب الذي أشرنا إليه آنفاً (§ ٨) وذكرنا وصف ابن خلدون له ، نقول نراه ترجمه بقوله Recherches spiritualistes [أى « المباحث الروحانية »] ، وبمناسبة أخرى ^(١) حين عثر على نسخة من قصة ابن طفيل ، وعنوانها في المخطوطة عنوان متجمل (مأخوذ ، كما رأينا ، من المقدمة) هو « أسرار الحكمة المشرقية » ^(٢) ، نراه يترجم هذا العنوان بقوله « Les secrets de la philosophie spiritualiste » [أى أسرار الحكمة الروحانية] . غير أن دارنبور لا يشكل حروف كلمات العنوان ، ولهذا فإنه لا يسمح لنا أن نستخلص رأيه بيقين فيما يتصل باشتقاق اللفظ وقراءته .

§ ١١ — وعلى كل حال فإنه فيما عدا ما ذكرناه آنفاً عن دارنبور ، لم يصادف افتراض دى سلان نجاحاً طوال عدة سنين ، ولعل من أسباب هذا أن الغالبية العظمى من الباحثين لم تنبئه إليه ، لأنه موجود ضمن تلك التعليقات العرضية على كلام ابن خلدون ، واستمر الباحثون على قراءة « مشرقية » بفتح لميم ، مترجمين إياها باللفظ يدل على « شرقية » في عنوان مؤلف ابن سينا وكانوا جميعاً متفقين ، حتى فيما يتعلق بموضوع تلك الحكمة المشرقية ، على أن هذا الكتاب كتب صوفي قصد به إلى الخاصة ، كما ذهب إليه من قبل تولوك وبوزي ومُسنك .

(١) ج ١ ، ص ٤٩٢ ، تدقيق رقم ٦٩٦ (لارقم ٦٦٩ ، الذى هو خطاً مطبعى صرف) .
(٢) عنوان ثانى لهذه رسالة في صحت الفهرسة هو : « رسالة حى بن يقطان في أسرار الحكمة لمشرقية » .

ومن أجل هذا نرى ميرن ، وهو الباحث الفاضل الذي نشر رسائل ابن سينا الصوفية التي وصلت إلينا في المخطوطتين العربيتين الموجودتين بمكتبتى ليدن والمتحف البريطاني ، أقول نرى ميرن وهو يشير إلى فقره ابن طفيل التي أوردناها آنفاً (١٩) ، يعتبر أن هذه الرسائل فيها « عوض لا بأس به » ، عن فقد كتاب ابن سينا في « الحكمة المشرقية » ؛ ولأن هذه الرسائل تخرج من ناحية موضوعها عن نطاق الشروح والتلخيصات للمكتب الارسططالية ... فلنا الحق إذاً في أن نؤكد أن « حكمته المشرقية » ما كانت لتعطينا من حيث الجوهر فكرة تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي نعتقد أنها نقدمها هنا باعتبارها خلاصة ما تضمنته الكتب المختلفة ، الصغير منها والكبير ، التي درسناها في مخطوطة ليدن ،^(١).

وعلى أساس هذا الاعتقاد ، وسيراً على منهج غير مقبول من الناحية الفيلولوجية ، نرى أن ميرن في نشره للنص العربي وفي التحليل الذي قام به لهذه الرسائل باللغة الفرنسية (في أربع كراسات طبعت بليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٩ تحت عنوان *Traité mystique d'Avicenne* [أى « رسائل صوفية » لابن سينا]) يضع على الصفحة الأولى من النص العربي العنوان العام الآتي : « رسائل ... في أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو عنوان ابتدعه ولا أساس له في المخطوطات ، وكان من بعد سبباً في الوقوع في الخطأ ، فان اليه يرجع ما يقوله محمد إقبال في رسالته ، « تطور علم ما بعد الطبيعة في بلاد فارس »^(٢) ، (طبعة لندن سنة ١٩٠٣) ص ٣٨ ، حين يتكلم عن ابن سينا والقطعة الخاضعة بالعشق في « الرسائل الصوفية » المذكورة من قبل : « إن مؤلفه المسيحي والحكمة المشرقية ، لا يزال موجوداً ؛ وقد وصل إلينا أيضاً قطعة ذكر فيها

A. F. v. Mehren, *La philosophie d'Avicenne (Ibn Sina) exposée d'après* (١) *des documents inédits*, in: Le Muséon, Louvain, vol. I, 1882, p.398—399.

The development of metaphysics in Persia, London, 1903. (٢)

الفيلسوف ابن سينا^(١) آراه في قوة الحب من حيث عملها العام في الطبيعة . ثم إن إستاذ الدراسات الإسلامية العظيم المأسوف عليه اجنتس جولداسيهير كان ينحونحو هذا الرأي أيضاً حينما كتب في سنة ١٩٠٩ خلاصة للفلسفة لاسلامية^(٢) .

§ ١٢ — غير أن كارا دي فو أخذ باقتراح دي سلان قراءة « مشرقية » بضم الميم ، في كتابه « بن سينا » (باريس سنة ١٩٠٠) ص ١٥١ ، وترجمها بقوله « philosophie illuminative » (أى الحكمة لاشراقية) . بل إنه يذهب إلى القول (ص ١٥٢) لإعتياداً على فقرة ابن رشد (التى أوردناها آنفاً ، § ٣) بأن خطأ قراءة مشرقية بفتح الميم بمعنى « شرقية » يرجع « إلى بعض تلاميذ بن سينا الذين أرادوا أن ينحرفوا بمذهبه في اتجاه الوثنية الكلدانية أو الصوفية الهندية » ، وبأنه « من المحتمل جداً أن هؤلاء التلاميذ كانوا مفسرين غير أمناء لمذهب أساذهم » ، لدرجة أنه « لا شىء يخول لنا أن نعتقد أن كتب ابن سينا الفلسفية الكبرى لا تتمش آراه الحقيقية » ، وأن « حكمته المشرقية » قد احتوت مذهباً يختلف عما في الرسائل الصوفية التى نعرفها له . ثم يتحدث من بعد^(٣) بايجز (ص ١٥٢ — ١٥٣) عن حكمة الاشراق ، قائلاً إنها هى التصوف اليونانى ، رابطاً إياها ، بطريقة ضمنية ، بتصوف حكمة ابن سينا « لاشرقية » المزعومة .

وهذه الفكرة الأخيرة قل بها كارادى فو نفسه من بعد في شىء كثير من الإلحاح والتدقيق في بحث آخر ظهر سنة ١٩٠٢ ، لم يتردد فيه عن التأكيد^(٤)

(١) الفلسفة لاسلامية واليهودية ص ٦٧ *Die islamische und jüdische Philosophie* (in : *Kultur der Gegenwart* hrsg. von P. Hünneberg, Leipzig Teil I 1909 Abt. V.) حيث يقول عن ابن سينا : « ... مجموعة كتبه الأرسطائية إلى جانب رسائله الصوفية » . فى يمحتم أن تكون جزء من « حكمة لشرقية (أى لشرقية) » وهى التى يشير إليها باعتباره « حكمة فلسفته » . ويذكر عرص ، فى ص ٦٧ اسم حكمة « شرقية (أى لشرقية) » بقى ذكرها ابن سينا .

(٢) Carra de Vaux, *La philosophie 'Illuminative' (hikmet el ichrâq) d'après Suhrawardî Meqîûl*, in *Journal Asiatique* 9me série, t. XIX, 1902, p. 6٧

بأنه ، من بين المؤلفين العرب الذين كتبوا عن حكمة الاشراق لم يكن « أشهر من ابن سينا ، الذى تنسب إليه رسالة فى الحكمة الاشراقية هى « الحكمة المشرقية » ، والذى يقال ^(١) عنه أيضاً إنه كان فى جوهره من أنصار حكمة الاشراق ؛ وسنبين من بعد أن هذا القول يمكن تبريره دون جهد ولا مشقة . وبعد أن سجل بعض نقط التشابه بين بعض آراء ابن سينا أو تعبيراته وبين حكمة الاشراق انتهى إلى النتيجة الآتية (ص ٩٢) :

« لقد قلنا فى خلال هذا البحث إن فلسفة ابن سينا ، وعلى وجه التخصيص ميتافيزيقاه وتصوفه ، لا تختلف مطلقاً عن مذهب الاشراق ، اللهم إلا فى التسمية لحسب ؛ وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر ما نسب إليه من أن هذا الرجل العظيم كان فى جوهره من أنصار حكمة الاشراق ، دون أن يكون المرء فى حاجة إلى الالتجاء إلى الفرض المؤلم ، فرض عدم الاخلاص [لمذهبه] » ^(٢).

§ ١٣ — وكان للقراءة والتفسير اللذين اقترحهما دى سلان وشاطره

فيهما كارا دى فو انتصار حاسم فى الظاهر حين نشرليون جوتيه سنة ١٩٠٩ رسالة القيمة جداً عن « ابن طفيل ، حياته ومؤلفاته » ، المطبوعة بباريس سنة ١٩٠٩ . فإن جوتيه ، الذى قرأ « حكمة مشرقية » بفتح الميم فى فقرتى ابن طفيل ، وذلك فى بحثيه اللذين نشرهما سنة ١٩٠٠ ^(٣) ، مترجماً إليها بقوله

(١) قوله : « ينسب اليه » و « يقال عنه » واضح أنه يشير به إلى فقرتى ابن طفيل القتين أوردناهما من قبل ؛ ولكن كارادى فو يحملهما من المعانى أكثر مما يحملان فى الحقيقة حين يستخرج منهما أن ابن سينا كان من أتباع حكمة الاشراق ، فهذا خطأ .

(٢) وقد أكد كارا دى فو قوله بأن فلسفة ابن سينا فلسفة إشراق مرة أخرى فى مقاله من « ابن سينا » فى « دائرة معارف الدين والأخلاق » لئاشرها هيسلنجر ، ج ١ ، طبعة ادنبره سنة ١٩٠٩ ص ٢٧٥ ب *Hastings' Encycl. of Religion and Ethics*

(٣) أى فى ترجمته الفرنسية لرسالة ابن طفيل ، وهى الترجمة التى أمرنا إليها آنفاً ؛ وفى رسالته : « الفلسفة الاسلامية » خطاب افتتاح محاضرات الفلسفة الاسلامية بجامعة الجزائر « طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٥٢ حيث يقول : « لم يكن هذا الكتاب (« الحكمة »

« philosophie orientale » (أى الحكمة الشرقية) ، ينتصر على العكس من هذا في تعليقه طويلة جداً (ص ٥٩ - ص ٦١) بكتابه الجديد للرأى القائل بقراءة مُشرقية بضم الميم مترجماً إليها بكلمة « illuminative » [أى إشرافية] ؛ ويؤكد أن هذه « الحكمة المُشرقية » مرادفة « لحكمة الاشراق » ، وأن التصوف الفلسفى عند ابن سينا وابن طفيل هو بالدقة « حكمة الاشراق » (١) .

§ ١٤ - وقال هورتن في بحثين مختلفين ظهرا سنة ١٩١٢ بالرأى القائل بقراءة مشرقية بضم الميم دون أن يشير إلى من قال بهذا الرأى من قبل ، وترجمها بكلمة « Mystische » (أى تصوفية) أو « erleuchtende » (أى إشرافية) ومن هنا ترجم « الحكمة المشرقية » بقوله Philosophie der Erleuchtung (أى حكمة الاشراق) (٢) ؛ وأورد الحجج التى قدمها له

== المشرقية == ... معروفاً أيام منك . ولكن منذ ذلك الحين نهر الاستاذ ميرون تحت هذا العنوان طائفة من رسائل ابن سينا التى لم تطبع من قبل ، مشفوعة بترجمة أو تفسير باللغة الفرنسية ، وما فيها من مذهب قد عرض على صورة أمثال جميلة جداً ، حيناً غامضة في معظم الاحيان ، ليس إلا تصوف المتصوفة غلطاً بالنظرية الارسططالية في العقل الفعال .

(١) تتضمن هذه التعليقة المفرطة في الطول بعض النقص وعدم الدقة . فهو لا يذكر اسم دى سالان ولا اسم كارا دى فو وهما اللذان أدخلتا قراءة « مشرقية » بضم الميم وتفسيرها فيما يزعمون بمعنى « إشرافية » ، وعلى العكس من ذلك نراه ياسب هذه القراءة إلى تولوك ولون هر ، وهى نسبة خاطئة كل الخطأ . وقوله إن بعض المؤلفين العرب يذكرون التعبير « حكمة مشرقية » (بدون تشكيل لهذا اللفظ) باعتباره مرادفاً « لحكمة الاشراق » قول من غير أساس . ويظهر أن بحث كارا دى فو في حكمة الاشراق عند السهروردي المقتول (وهو البحث الذى ظهر سنة ١٩٠٢) قد جهله جوتييه الذى لا يعرف هذه الحسكة إلا عن طريق فكرة كتاب « كشف الظنون » لحاجى خليفة ؛ ولو عرف جوتييه كتاب السهروردي لما خلط بينه وبين آراء ابن سينا وابن طفيل التصوفية الفلسفية . وأخيراً فإن ثمة خطأ شائعاً هو القول بأن « إشراق » معناه « إضاءة الأشياء » ، مع أن معناه على العكس من ذلك ، كما يرى من المعاجم العربية ، معنى لازم لا متبدل أى « أن يكون الشيء نفسه مضئاً » (راجع بهند ص ٢٧٢ تعليق رقم ٢) .

(٢) في مقدمه لبحث ك . سوتر في ميتافيزيقا ابن سينا ؛ وقد ظهر هذا النقد في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » مجلد رقم ٦٦ (سنة ١٩١٢) ص ٧٥٤ - ص ٧٥٥ تعليق ؛ ثم في كتابه عن « علم الكلام النظرى والوضعى في الاسلام تبعاً للرازي (المتوفى سنة ١٢٠٩م) ==

بصفة خاصة المرحوم المستشرق پريم Prym من أجل إثبات أن هذه القراءة ممكنة من الناحية الفيلولوجية^(١)؛ وسنتحدث عن هذا الامكان فيما بعد (S ١٨). ثم إن هورتن (في «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» ص ٧٥٤ — ص ٧٥٦، المجلد رقم ٦٦، سنة ١٩١٢) ذهب إلى حد التصريح بأن ما يقوله ابن طفيل — وهو أن ابن سينا صرح بأن آراءه هو الخاصة يجب أن يبحث عنها في «حكمة المشرقية» لا في كتاب الشفاء — ليس إلا أسطورة («Sage») يمكن تفسير أصلها بسهولة. ذلك أنه لما كان ابن سينا عميق العاطفة الدينية، مؤمناً بأن القرآن وحى سماوى، فانه (في رأى هورتن) قد حاول أن يطبع فلسفة أرسطو ذات الطابع الوثني بطابع إسلامى. ونجح في هذه المحاولة. ولهذا:

«فإن الاسطورة المذكورة قُصِدَ بها إلى التعبير عن هذه الفكرة ونعنى بها أنه عند ابن سينا لم يكن العلم الدينى «الوثنى» هو الشيء المهم، وإنما المهم هو المعرفة الدينية التصوفية التى أدخلها هو نفسه في تفسيره لفلسفة أرسطو بأن توسع في هذه الفلسفة ونعناها. ولهذا فانا نجد في كتيبه المشرقية (التصوفية) معتقداته هو الخاصة. ومع ذلك فالقول بأن كتاب «الشفاء» يحتوى على آراء ابن سينا الحقيقية (وهى لا تناقض آراءه في كتيبه التصوفية) قول صحيح واضح، يستخلص من الكلمات التى قالها ابن سينا للجوزجاني قبل أن يشتغل

== والد الطوسى (المتوفى سنة ١٢٧٣ م) له «طبعة لينكسك سنة ١٩١٢» ص ٣٧٢. وقد أورد هورتن مثل هذه الآراء في كتابه عن «فلسفة الإسلام» «طبعة ملبن سنة ١٩٢٤» ص ٣٠٩ (قراءة «مشرق» يضم الميم، واشتقاق هذا اللفظ) ص ١٢٦ («Weisheit der Erleuchtung» أى «حكمة الاشراف» كترجمة لعنوان كتاب ابن سينا) وس ٣٤٣ (تعليق رقم ١٢٤، ضد القائلين بترجمة حكمة مصرية بما يدل على حكمة شرقية).

(١) «كتاب «علم الكلام النظرى» الخ» في الموضوع عينه *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Rāzi (1209†) und ihre Kritik durch Tūsī (†1273)*

بتأليف كتاب «الشفاء»^(١) . فابن سينا إذا يريد في كتاب «الشفاء» («شفاء النفس») أن يذكر آراءه الخاصة هي نفسها ، وحده .

وفي سنة ١٩١٣ قال هورتن نفسه في ص ٢٣٤ من ترجمته الموجزة «لتهافت التهافت» لابن رشد (وهي الترجمة التي ذكرناها آنفا ص ٢٥٠ تعليق ١) ، وهو ذو صلة بما يقوله كارا دي ثو (§ ١٢) ، إن المسلمين المعاصرين لابن رشد قد فسروا من غير شك حكمة ابن سينا المشرقية (أي الاشراقية) بمعنى الشرقية (نسبة إلى الشرق) .

وليس يخلو من فائدة ، خصوصا لمن لا يشتغلون بالدراسات العربية ، أن نقف عند هذا المثل الواضح للنتائج السيئة التي تحدثها الترجمات غير الدقيقة المخلوطة بمعان سابقة ليس لها أساس . فإن فقرة ابن رشد التي أوردناها آنفا (§ ٣) يترجمها هورتن على النحو الآتي :

“Viele Anhänger Avicennas haben wir kennen gelernt, die ihrem Meister diese Lehre zuschreiben. Er habe sie in der “Oestlichen Philosophie” (الفلسفة المشرقية) gelehrt. Dieselbe nannte er die “östliche,” weil sie das System der Leute des “Orients” (مشرقي) ist. Diese sind der Ansicht, die Götter seien

(١) هنا يترجم هورتن كلام ابن سينا نواردي بن الفلطي ، طبع بورت ص ٤٣٠ س ١ — ٣ [= ابن أبي عمير ج ٢ ص ٥ — ٦] وهو : « ثم سأنته أن [أي الجوزجاني سأنا أستاذي بن سينا] شرح كتب أرسطوطاليس . فذكر أنه لا فرغ له إلى ذلك في ذلك الوقت . وسكن بن رضى من تصنيف أورد فيه ما صح عندي من هذه اليوم بلا مناظرة مع منكرين ، ولا شغل بارد عنهم ، فعبث ذلك ، فرضيت به . فبدأ بطبعيات من كتاب سماه «الشفاء» . وفي ترجمته هذه الفقرة يترجم قول بن سينا « فأصبح عندي » بقوله « Meine eigenen Ueberzeugungen » أي آرائي ومعتقداتي الخاصة . وهي ترجمة غير صحيحة لأن بن سينا ذلك أن يقول أنه سيضع في كتب «الشفاء» هذا جزء من مذهب أرسطو لدى بره ممولا ، لا آراء الخاصة المستقلة عن علم أرسطو . فهو رتب كان مندفع في التشجيع التي ستأخذهم من كلام بن سينا في هذه الفقرة . إلا أن بن سينا قد أدخل ، في الواقع ، في كتاب «الشفاء» (وقد كان تأليفه على فترات متقطعة وبدون أساس و تنظيم) بعض من كرائه لشخصية ؛ وكل أجزاء الرأى فممكن يس من عند أرسطو .

die himmlischen Körper. Die Methode des Aristoteles, die aus der Philosophie ein erstes Prinzip nachweisen will (durch mühevoll wissenschaftliche Deduktion) halten sie für "schwach (nicht) beweiskräftig"(1)

وإلى هذا التلخيص غير الموفق لهذه الفقرة يضيف هورتن الملاحظات الوهمية التالية فيقول :

« هذه الفلسفة « المشرقية » ترمى إذاً إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق في مقابل الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالى. فهي تقول إن الحقيقة شئ « يشرق » للعقل فهي « مُشرقة » وعلى هذا النحو أيضاً « يشرق » الله للصوفى — فهو مشرق . ومن يستخدم هذا اللفظ للدلالة على مذهبه « مُشرقي » ، أى صوفى ، أو فيلسوف الاشراق في مقابل الفيلسوف الذى يستخدم طرق البرهان . والذى يسترعى الانتباه مع ذلك هو أن هذا اللفظ الذى ثار حوله الكثير من الجدل كان يقرأ « مشرقى » بفتح الميم فى زمان ابن رشد . ولكن ليرجع فى هذا إلى ما قلناه من قبل فى § ٣ .

§ ١٥ — وبعد سنة من هذا التاريخ أيد أسين بلائوس (٢) فى مؤلف مهم جداً القول بأن حكمة « الاشراق » كان يقول بها قبل السهروردي المقتول ، ابن سينا ، وأنه يجب أن تقرأ « مشرقية » بضم الميم فى عنوان كتاب هذا الأخير .

وهذا يفسر أنه فى بحثين متأخرين مشهورين مختلفتين فيما بينهما ولكن عنوان كليهما واحد هو « آثار نظرية المسلمين فى الحياة الآخرة فى الملهاة الإلهية ، [لدائته] طبعة مدريد سنة ١٩١٩ ص ٣٣٤ ، ص ٣٣٥ ، ومدر يد سنة ١٩٢٤

(١) [الخطأ فى هذا التلخيص فى العبارة الأخيرة وترجمتها ما يأتى : « وم يقولون عن منهج أرسطو ، وهو المنهج الذى يرمى إلى أن يستخلص من الفلسفة مبدأ أول (عن طريق الاستدلال العلمى الشاق) ، إنه منهج ضعيف غير قادر على البرهنة »]

(٢) « ابن مسرة ومدرسته ، نشأة الفلسفة الإسبانية الإسلامية » طبع مدريد سنة ١٩١٤

من ١٢٢ تعليق رقم ٢ .

ص ٦٤ La escatologia musulmana en La Divina Comedia نقول إن هذا يفسر كيف أنه في هذين السكتابين يضيف وصف «اشراق» إلى ابن مسرّة وابن سينا ، وعلى العموم إلى «المتصوفين الاشراقيين» المتقدمين على السهروردي المقتول بخلاف استعمال المؤلفين العرب .

وفي سنة ١٩١٦ يقول كليمان هيوار^(١) : «حكمة الاشراق» ، وهي تصوف ذو طابع افلاطوني محدث ، هي الفلسفة «المُشرقية» أي الاشراق وقد كانت موجودة أيام ابن سينا الذي كتب مؤلفاً عنوانه «الحكمة المُشرقية» ، وكان لها حينذاك طابع سرّي فقدته منذ ذلك الحين .

وأخيراً رأينا ت.ي.دي بور^(٢) وهو باحث ممتاز في الفلسفة الإسلامية يكتب سنة ١٩٣١ فيقول في هجة تدل على أن هذا من الأشياء التي سلم بها العلم ولم يعد يتطرق اليها أدنى شك : «الاشراقيون» (يشير إلى الحكماء) أي اتباع وحكمة الاشراق ، أو «الحكمة المُشرقية» (كما يقرؤها الكثيرون ، مثل بوكوك (هكذا)) ومُشك ورينان ؛ أما مُشرقية فمعناها = شرقية) . ويطلق هذا اللفظ على وجه التخصيص ليدلالة على تلاميذ السهروردي (المتوفى سنة ١١٩١ م) ولكن الاسم والمذهب أقدم عهداً . راجع مادة «حكمة» في مختص بالاسم .

وليلاحظ ، في الآراء المذكورة في هذا البند والبندين السابقين من دور : فن الافتراض افتراضاً سابقاً أن فلسفة ابن سينا المستورة هي فلسفة الاشراق التي أتت بعدها ، استنتج خطأ أن «مُشرقية» تقرأ بضم الميم ، وترجمت خطأ بما يدل على أنها «اشراقية» ؛ ومن هذه الافتراضات التي سنبين أنها تقوم على غير أساس في البنود التالية — استنتج أن «فلسفة الاشراق» وجدت بالفعل

(١) في «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٢ ، طبعة يدين سنة ١٩١٦ ص ٣٢٤ ب تحت مادة «حكمة» .

(٢) «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٢ سنة ١٩٣١ ص ٦٨ هـ تحت مادة «اشراقيون» .

وبالاسم قبل فلسفة السهروردي المقتول وانما هو آتى بالمصطلح الفنى
« حكمة الاشراق » .

§ ١٦ — وعلى كل حال، فهما يكن من أمر القراءة التى اختارها الباحثون
للصفة « مشرقية » ، فان الفكرة القائلة بأن هذا الكتاب كتاب يتضمن آراء
صوفية مستورة، كانت فكرة راسخة منذ زمن طويل فى عقول كل الباحثين
لدرجة أنه على أساسها أنكر بكل تأكيد ويقين امكان أن تكون
مخطوطتان بعنوان « الفلسفة المشرقية » لابن سينا يحتويان حقاً هذا
المؤلف أو جزءاً منه .

وأحد هذين المخطوطين فى مكتبة بودلى بأكسفورد تحت رقم ٤٠٠ .
(كتب عبرية) فى الفهرست القديم الذى وضعه أورى (سنة ١٧٨٧) وقد
كتب بحروف عبرية ، ويشتمل على أربعة كتب ثالثها هو رسالة ابن سينا
المشهورة فى تقسيم العلوم ، ورابعها هو ، بحسب العنوان ، جزء من الطبيعيات
من كتاب « الفلسفة المشرقية » لابن سينا نفسه . وحوالى النهاية لتفسير هذه
الرسالة الرابعة إلى مايتلوها وهو « كتاب الحيوان » ويعتبره ابن سينا هو
والفلاسفة الاسلاميون الآخرون هو وكتاب « النفس » الفخ جزء من
الطبيعيات . وكان هذا كافياً لأن يجعل يوزى يصرح توأ فى إضافاته إلى
فهرست أورى (سنة ١٨٢١ — ١٨٣٥ ج ٢ ص ٥٦٣) بأن هذا الجزء من
الكتاب ولا بد أن يكون جزءاً من كتاب الشفاء ، وهو دائرة المعارف الفلسفية
التي ألفها ابن سينا . وقد أورد هذا من بعد A. Neubauer
فى الفهرست الذى ألفه عن المخطوطات العبرية فى مكتبة بودلى تحت رقم
١٣٣٤ . ولم يكن اشتينشneider ، منذ سنة ١٨٧٠ ، يميل إلى القول بأن هذه القطعة
جزء من « الشفاء » ، ولكنه مع ذلك — للسبب الوحيد دائماً وهو أنها لا
تتكلم عن آراء مستورة صوفية ، يرى حقاً أن هذه القطعة منجولة ، ولا يمكن

أن تكون قطعة من الحكمة المشرقية^(١)، وعلى هذا النحو أيضاً وغير ما سبب آخر غير الذى ذكرناه يرى د. كوفمان D. Kaufmann أنها منقولة . وقد انتسخ كل القطعة الموجودة في مكتبة بودلى وأورد بعض فقرات منها (في أصلها العربى) في رسالة له^(٢) ذات قيمة كبيرة ، ولهذا فانه في إيراد هذه المقتبسات — وهى تشير إلى الخواص الحس ، وتبعاً لهذا فانها تتصل بمسائل يبحث عنها عادة (عند أرسطو وابن سينا الخ) في هذا الجزء من كتب الطبيعيات (أو الفلسفة الطبيعية) الذى موضوعه النفس — نقول إن كوفمان يشير إلى « الحكمة المشرقية المزعومة » « in der sogenannten morgenländischen Weisheit », "in der angeblichen morgenländischen Weisheit" ».

والخطوط الثانى في استامبول (أيا صوفيا ، تحت رقم ٢٤٠٣) وعنه يقول كارادى ثو^(٣) مايلي : « يشير فهرست مكتبة أيا صوفيا باستامبول إلى مخطوط لابن سينا تحت هذا العنوان [الحكمة المشرقية] . وقد رأينا هذا المخطوط في أثناء الرحلة التى قضاها منذ مدة قريبة وشاهدنا أن عنوان الكتاب لا يتفق ومضمونه ؛ فهو ليس إلا رسالة فلسفية من نوع كتاب « النجاة » وفي أسلوبه^(٤) . »

(١) في قاموس الكتاب ألفه هيرج ، في سورة « الكتب العبرية » التى تصدر في برلين ، المجلد الحشر (سنة ١٨٧٠) ص ٢١ — وقد كرر هذا الكلام اشيايلشيدر نفسه في مقالته عن « الكتب العبرية الموجودة في مخطوطات عبرية » المنشورة « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » المجلد ٤٧ (سنة ١٨٩٣) ص ٣٤٥ .

(٢) « الخوس . بحث في تاريخ علم وظائف الأعضاء وانفس في مصور اوسطلى اعتمادا على مصادر عربية » . بوديست (في : التقرير السنوى لمدرسة لأخبار بوديست عن السنة امر سنة ١٨٨٣ — ١٨٨٤) ص ٩٨ تعقيب ، ص ١١١ — ١١٢ تعقيب رقم ٩ ، ص ١٦١ تعقيب رقم ٥ ، ص ١٦٢ تعقيب رقم ٥ ، ص ١٨٢ تعقيب رقم ١٥ ، ص ١٨٣ تعقيب رقم ١٧ ؛ وفي إحدى هذه المقتبسات يشير المؤلف إلى كتاب شهيد [له] .

(٣) « فلسفة لاشرقية » ص ٦٥ La philosophie illuminati .

(٤) « أى محتوى على المسحق والطبيبات والآلهيات ككتاب بن سينا . شاملة بشكل

§ ١٧ — وليست محاولة امعان النظر في هذه الفروض القديمة وفحصها ، بعد أن أصبحت اليوم في نظر عدد من الباحثين الممتازين شيئاً مؤكداً مقطوعاً به ، وبعد أن انتشرت في مؤلفات تتجه إلى الجمهور ، أقول ليست هذه المحاولة نوحاً من البحث الفيلولوجي الخسب ، وليكنها أيضاً توضيح لفكر ابن سينا وغيره من الفلاسفة الاسلاميين .

والمسائل التي تعترضنا في هذا البحث هي :

(ا) هل قراءة اللفظ « مشرق » بضم الميم (وفي صيغة المؤنث : « المشرقية ») يمكنه من الناحية اللغوية ؟

(ب) هل فلسفة ابن سينا الصوفية فلسفة اشراق ؟

(ج) ماذا كان مضمون كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، التي ذكرها من ترجموه ، والتي أشار ابن سينا نفسه على كل من يريد أن يعرف الحقيقة بطريقة أحسن مما في مؤلفاته الأخرى المؤلفة على طريقة المشائين بأن يرجع إليها ؟

(د) هل المخطوطان اللذان يشتملان ، بحسب العنوان ، على « الحكمة المشرقية » لابن سينا هما حقاً كتابان لاصلة لهما مطلقاً بهذه الحكمة ، كما يقول اشتينشneider ونويبتاور وكوفمان وكارادي فو ؟

(هـ) إلى أي كتاب من كتب ابن سينا يمكن أن يكون ابن طفيل قد أشار ، حين ذكر « الحكمة المشرقية » باعتبارها مخالفة للفلسفة الواردة في كتاب « الشفاء » ذي الطابع المشائي ، وحين قال إنه ألف قصته الفلسفية

== لروح الفلسفة — ولعل كان من أثر الخطأ الشائع المعتاد الخاسر بالصلة « مشرقية » أنه جعل كارادي فو ، بعد أن أشار إلى كتاب المباحث المشرقية (راجع قبل § ٨) ، يضيف : « وثمة مؤلف كبير ، مشهور بين المسلمين بشهرة واسعة هو فخر الدين الرازي ، قد كتب في « الاشراق » . كذلك يترجم هورتن في كتابه عن « البراهين على وجود الله عند الشيرازي » (المتوفى سنة ١٦٤٠ م) « (المطبوع في بون سنة ١٩١٢ ص ٩٥ ص ٣ من أسفل) عنوان كتاب فخر الدين الرازي بقوله « mystische Untersuchungen » [أي مباحث صوفية] . أنظر فيما يتعلق بهذا الكتاب التعليق رقم ١ في الصفحة التالية .

نزولا على رغبة صديقه الذي سأله أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سينا ؟

وهانحن أولاً نجيب عن هذه الأسئلة في البنود التالية .

§ ١٨ — إن وجود الصفة « مُشْرِقِي » . أيا كان المعنى الدقيق الذي يراد أن يعطى لها ، وجود مفترض افتراضاً . فقد رأينا في البند رقم ٨ أن دى سلان قد تخيل وجود هذه الصفة بمناسبة عنوان كتاب فخر الدين الرازى ، وهو كتاب في الكلام ، وهذا العنوان هو « المباحث المشرقية » ، جامعاً بين الفرض الذي لا أساس له والذي هو خطأ كل الخطأ (١) ونعني

(١) إنقرة ابن خلدون نفسها ، وهي في ترجمها دى سلان وعقب عليها هي هذا النحو ، واني أوردتها فيما سبق (§ ٨) ، لابد وأنها كانت كافية لتتبع من القلوب بأن كتاب فخر الدين الرازى كتاب في فلسفة لا شرق . ولما جاء هذا من ر . جوشه ، قدم ، قبل كلام دى سلان إحدى عشرة سنة ، معومات دقيقة حول مخطوطة الكتاب المذكور (في بحثه بعنوان « حول حياة الغزالي ومؤلفاته » ، وقد ظهر في « مباحث أكاديمية » علوم برلين ، القسم الفلسفي تاريخي ، سنة ١٨٥٨ من ٢٩٢ Abhandl. Ak. wiss. Berlin) فقال : « إن كتابه لمبحث المشرقية (أى مباحث اشرقية) . . . تتصل في ردها على الفلسفة الأفلاطونية والارسطوطالية واينونية عربية بأقول أغزى في « شرافت » و « مقاصد » : ثم إن جوشه ، في التعليق بطول رقم ٧٢ ، ورد بصراحة ٣١٠ — ٣١١ ، يقدم تحريفاً دقيقاً للفصوص التي تؤلف كل قسم من أقسام الكتاب الثلاثة ، ومنها يظهر (منه) مع هذا ، اتفاقاً مع ما يقوله ابن خلدون) أن الكتاب كتب في علم الكلام يشتد على الأهلية والطبيعيات واتوحيده على عادة مؤلفات لاسلامية . مسألة تظهر شكل أكثر تفصيلاً ووضوحاً من ثبت اكامل لكل أقسام الكتاب وفصوله ، الذي عمله ث . القرت في كتابه « بيان المخطوطة العربية في المكتبة الملكية ببرلين » ، ج ٤ (سنة ١٨٩٢) من ٤٠٤ — ٤١٥ Verzeichniss der arab. Hss. der Kgl. Bibl. zu Berlin — راجع جولد تسيهر في مقالة بعنوان « علم توحيد عند فخر الدين الرازى » المنشور بمجلة « الاسلام » Der Islam المجلد رقم ٣ سنة ١٩١٢ من ٢٣٠ تميق رقم ١ فهو يقول « هو لمصير ، معارضاً كارادى قو ، والصحيح « شرقية » ضد « يونانية » (إلى الحد الذي تتعارض تنحى أى الفلسفة ايوانية مع لاسلام) »

وضيف هـ أن ريمون مرنان المومبيكى ترجم ، عد سنة ١٢٥٠ م بميل ، عنوان كتاب ترى هذا الترجمة صحيحة ، وهو قد أصعب على هذا الكتاب ، فقل : « Et haec est ratio »

به أن هذا الكتاب يشتمل على أقوال حكمة الاشراق ومبادئها : وتبين
الفرض الآخر ، الذى لا أساس له هو الآخر ، ونعني به أنه لا يوجد ثمة
اصطلاح فنى هو « الحكمة المشرقية » ، « المباحث المشرقية » ، إلخ ، بمعنى
فلسفة معارضة للفلسفة والمذاهب اليونانية المشائية (١) . فان هذه الصفة
المزعومة : مشرقى ، التى تخيلت على أساس خطأين فى الواقع ، لم يمكن أن
يوجد لها حتى الآن غير استعمالين اثنين لحسب : الأول فى عنوان كتاب
الرازى المذكور ، والثانى فى عنوان الحكمة المشرقية لابن سينا .
فلعل هذه الاعتبارات كافية لأن تجعل من غير المحتمل وجود الصفة
مُشرقى التى افترضت افتراضاً . ولكننا نستطيع أن نزيد من عدم الاحتمال
هذا بأن نضيف أسباباً لغوية صرفة .

وذلك أن تكوين اسم منسوب ، سواء أكان اسماً أو صفة ، عن طريق
زيادة ياء (وياء وتاء للمؤنث) إلى آخر اسم الفاعل — كما ستكون الحال
فى افتراض وجود لفظ مُشرقى — لا يوجد فى العربية إلا فى حالتين :
(أ) إذا كان اسم الفاعل هذا مستعملاً ككلمة مثل مستعنى ، مُستبجى ،
قادري (نسبة إلى « عبد القادر ») ، واحدى (نسبة إلى « عبد الواحد ») ،
وهكذا ؛ أو كاسم نكرة مثل داخل (نسبة إلى « داخلى ») ، وخارجى (نسبة
إلى « خارج ») وهكذا .

(ب) إذا كان المراد به الدلالة على أشخاص ، لا على أشياء ، يوصفون
بأنسابهم إلى فئة أو فرقة أو مذهب ، إلخ ، يكون اسمه الجمعى على صيغة اسم
الفاعل : مثل معتزلى . نسبة إلى (الفئة أو الفرقة أو الطائفة) المعتزلة ؛

— ابن الخطيب فخر الدين الرازى [philosophi cujusdam nomine Ibnalchatib in libro
Investigationum orientalium » (Raymundi Martini *Pugio fidei adversus Mauros*
ed. judaeos, pars I, Cap. 4, fol. 165 من طبعة باريس سنة ١٦٥١ ، ص ٢٠٦ من طبعة
لپنيسك سنة ١٦٨٢)] فهو يترجم « مشرقية » بمعنى « شرقية »
(١) راجع التعليق السابق ؛ وراجع خصوصاً ما سنقوله فيما بعد .

وخارجي نسبة إلى (الفئة) الخارجة ؛ ومُشركي نسبة إلى (الفئة) المشتركة وهكذا . وأعود فأقول إنه لا بد من أن يكون المقصود الدلالة على أشخاص ؛ أما إذا كان المقصود استعمال الصفة للدلالة على أشياء أو مذاهب أو كتب ، فإن هذه الصيغة غير ممكنة الاستعمال ؛ فيقال مذهب اعتزالي أو مذهب اعتزال ، لا مذهب معتزلي ، ويقال رأي خوارج ، لا رأي خوارجي ، وهكذا (١) .

فلكي يمكن أن يسمى ، الاشرافي ، أي القائل بحكمة الاشراف ، باسم « مُشركي » أيضاً ، لا بد وأن يكون مجموع القائلين بهذه الحكمة قد سموا أيضاً (الفئة أو الطائفة أو الفرقة أو القوم) المشركة ؛ ولكن باحثاً لم يستطع مطلقاً ، على الرغم من كثرة النصوص التي تتحدث عن حكمة الاشراف ، أن يجد هذه التسمية في نص من النصوص ، وهي تسمية إن وجدت فستكون غير معقولة . لأنه مادام المقصود بها « من حدث عندهم اشراق » لا « من هم مشرقون » ، فلا بد أن تكون التسمية بصيغة اسم المفعول « مشرق » ، لا بصيغة اسم الفاعل « مُشرك » (٢) : وحتى لو فرضنا أن لفظ « المُشركة »

(١) وعلى هذا النحو يقال مسلم للدلالة على الشخص ، ولا يقال مسلمي . ولكن يقال إسلامي ، للدلالة على شيء أو فكرة أو كتاب الخ .

(٢) وهذه الصعوبة في صيغة اسم الفاعل شعر بها يرم الفيلولوجي (في كتاب هورن ، « علم الكلام النظري الخ » ص ٣٧٢) وكان مضطرباً أشد الاضطراب في محاولة تذليلها . ولن أناقش هنا فيما إذا كان صحيحاً ترجمة لاهراق بالكلمة « Illuminazione » [أي تنوير] وحكمة الاشراف بالكلمتين *filosofia illuminativa* كما يفعل الجميع مقلداً الواحد منهم الآخر ولعلهم في هذا متأثرون تأثراً لاشعورياً « بالتنوير » الأوربي في القرن الثامن عشر . غير أنني أتبع هنا إلى أنه في اللغة العربية الفصيحة ، الفعل أشرق (ومصدره : إشراف) فعل لازم (بمعنى أضاء بنفسه ، لمع) ؛ والمعنى المتمدى (بمعنى جعل الشيء يضيء وينير) ليس لفظ متأخراً ومن لغة غير فصيحة (راجع « تاج العروس » ج ٦ ص ٣٩٣ في الأوسط) ، وإنما هو أيضاً ليس المعنى الذي قصد إليه الفلاسفة الاشرافيون . راجع ، مثلاً ، الطبعة المذكورة لكتاب « حكمة الاشراف » ص ١٢ س ١١ وما يليه (شرح الشيرازي) ، ص ٣٤١ — ص ٣٤٢ (المقالة الثانية) و ص ٤٧٤ (عند نهاية المقالة الرابعة تقريباً) حيث يرى أن من الواضح أن كلمة إشراف ، باعتبارها مصطلحاً فلسفياً ، لها معنى لازم هو أن يكون الشيء مشرقاً بنفسه .

وجد ، فان الاسم المنسوب «مُشْرِقي» ، تبعاً للقاعدة (ب) ، لا يطلق إلا على الأشخاص فحسب ، فالتسمية «حكمة مُشْرِقية» لن تكون محتملة من الناحية اللغوية . والدليل على هذا أيضاً أنه في كتاب «حكمة الاشراق» للسهروردي المقتول وفي شرح قطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي عليه ، وفي حاشية صدر الدين محمد الشيرازي على شرح القطب الشيرازي^(١) لا يرد مطلقاً لفظ مشرق أو «مشرق» للدلالة على شخص أو فكرة أو شيء منسوب إلى حكمة الاشراق ، ولكن يرد فقط ، وبكثرة ، لفظ «اشراق»^(٢) . فالقراءة «مُشْرِقي» بضم الميم وكسر الراء وترجمتها بما يدل على أنها «نسبة إلى الاشراق» غير مقبولة من الناحية اللغوية إذاً ؛ ولا بد بالنسبة لكتاب ابن سينا أيضاً من العودة إلى القراءة القديمة الطبيعية وهي «مُشْرِقية» بفتح الميم وكسر الراء (أو مُشْرِقية ، بفتح الميم والراء) بمعنى «شرقية» .

§ ١٩ — فاذا كان القول بأن التسميتين [شرقية واشراق] تسمية واحدة قولاً مرفوضاً ، فهل من المقبول على الأقل أن المذهبين مذهب واحد ، أو أن ثمة تشابهاً وقرابة بينهما من شأنها أن تبرر رأى هؤلاء الذين دعاهم ما افترضوه افتراضاً — ونعني به وجود قراءة مُشْرِقية بضم الميم — إلى أن يمثلوا ابن سينا باعتباره ممن قالوا بحكمة الاشراق قبل أن يكون السهروردي المقتول قد قال بها ووضع أسسها النهائية وسماها بهذا الاسم ؟

(١) مطبوعة كلها بطهران طبع حجر سنة ١٣١٣ هـ ، تبعاً لما هو وارد في الصفحة الأولى ؛ وسنة ١٣١٥ هـ ، تبعاً لما هو وارد في الخاتمة الموجودة في آخر النص (ص ٥٦٥) ؛ وسنة ١٣١٦ هـ ، تبعاً للخاتمتين الموجودتين بالهامش ، في ص ٥٣٦ و ص ٥٤١ .

(٢) مثل : قاعدة (أو قواعد) اشراقية (أو قاعدة الاشراق) ، نكت اشراقية (ص ١٧١ ص ٣) ، علم حضوري اشراقي (ص ٤٧٥ ص ١ و ص ٣) ، علم اشراقي (ص ٣٩ ص ٦) ، علوم اشراقية (ص ٣٨ ص ١٢) ، اضافة اشراقية (ص ٣٩ ص ٩) ، أنوار اشراقية (ص ٣٥٢ ص ٧ و ص ١٠) . وكذلك صدر الدين محمد الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ — سنة ١٦٤١ م) ، في الأسفار الأربعة طبع طهران سنة ١٢٨٧ هـ : قاعدة اشراقية (ص ٤٠) ، لمة اشراقية (ص ٢٤) .

حينما افترض بوزى سنة ١٨٣٥. هذا الافتراض أول من افترضه ، لم يكن معروفاً في أوروبا من كتب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع أرسططالى سائد ، مما حفظ في تراجم لاتينية من العصور الوسطى ؛ وإشارة ابن طفيل إلى الحكمة المشرقية لابن سينا لم تفعل إلا أنها تركت من الممكن أن ينظر إلى هذا الكتاب باعتبار أنه كتاب في التصوف الفلسفى . ومن ناحية أخرى انحصرت مصادر المعلومات الأوروبية عن حكمة الاشراق في بضعة أسطر قليلة فارسية نشرها تولى (سنة ١٨٢٦) وفى الفقرة التى ليست بأعظم طولا بكثير لحاجى خليفة التى استخرجها كيورتن . فكان افتراض أن حكمة ابن سينا المشرقية هى حكمة الاشراق ، افتراضاً له ما يبرره ، نظراً إلى هذه الحالة التى كانت عليها معرفة الأوروبيين بفلسفة ابن سينا وحكمة الاشراق .

ولكن معلوماتنا ازدادت منذ أكثر من أربعين سنة ازدياداً هائلاً . فقد نشرت نصوص صوفية لابن سينا وترجمت وحللت ، وهى نصوص متأثرة تأثراً واضحاً بالافلاطونية المحدثة بدرجة معتدلة تشابه تأثر الفارابى وتبعده بعداً كبيراً عن مغالاة ايامبليخوس وبرقلس . ثم أنه إذا كان لا تزال تعوزنا دراسة عميقة كاملة لحكمة الاشراق ، فإن هناك مع ذلك تحت الطبع كتاباً رئيسياً من تأليف زعيم حكمة الاشراق مع شرح وحاشية (١) ، كما توجد مباحث جزئية كتبها بعض الباحثين ، يصحح ويكمل بعضها بعضاً وتسمح لنا بتشكوين فكرة صحيحة مؤكدة عن مذهب السهروردى المقتول

(١) راجع التعليق رقم ١ من الصفحة السابقة — والكتاب ترجمه هورتن ترجمة تلخيصية تحت عنوان « فلسفة الاشراق عند السهروردى (المتوفى سنة ١١٩١م) مترجمة ومشرحة » طبع فى هله على نهر الزاله سنة ١٩١٢ M. Horten, Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi (1191) übersetzt und erläutert, Halle a. S.

غير أن هورتن يخلط كثيراً من دون تفرقة ، النفس (الذى يلخصه) بملاحظات الشارح أو حتى بافتراضات المترجم نفسه ؛ وهذا ولم نذكر الأخطاء الكثيرة الواردة فيه .

في خطوطه الرئيسية^(١)، وعما يختلف به اختلافاً جوهرياً عن فلسفة الفارابي وابن سينا. فالأفلاطونية المحدثة التي شاعت روحها في القسم الأول من القرون الوسطى واضحة الأثر — ولا يمكن إلا أن تكون كذلك — في حكمة الاشراق؛ ولكنهما، على العكس من ابن سينا والفارابي، لا تستقيها من ينابيعها الصافية لدى رؤساء المدرسة الأفلاطونية المحدثة الإسكندرانيين، وإنما تأخذها عن ميتافيزيقا النور المتأخرة، التي هي خليط من التقاليد الغنوصية القديمة والعلوم المستورة، والتي حافظ عليها ونماها صابئة حران (المسماة قدماً باسم Carrhae في المنطقة من سوريا الواقعة وراء نهر الفرات) حتى بعد غزو المسلمين لبلاد فارس، وتبعاً لهذا قد وصلت في لغة عربية إلى علم الفاتحين^(٢)، نقول هذه الميتافيزيقا خلطها السهروردي بعناصر ذات طابع إيراني خالص مأخوذة من ديانة زرادشت. وعلى هذا النحو أصبح هرمس وأغاذيمون واسقليوس وفيثاغورس، وغيرهم من الشخصيات التي تعتبر حجة في كتب العلوم المستورة، الرؤساء المزعومين لحكمة الاشراق، هم وجاماسب وبزرجمهر وغيرهما من الحكماء الخرافيين في فارس القديمة. والاختلاف بينها وبين أفكار ابن سينا المنشورة والمستورة واضح وضوحاً كبيراً إلى درجة أن عمى الباحثين الكبار في هذا الصدد لا بد وأن يكون راجعاً إلى تأثير الأفكار القديمة القائلة باتفاق

(١) ١. فون كريب، « تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام »، ليهنك سنة ١٨٦٨ ص ٨٩ — ٩٨ (والتعليقات الواردة بصفحة ١٣١ — ١٣٣)؛ كاراديثو، « حكمة الاشراق عند السهروردي المقتول »، في « المجلة الآسيوية » السلسلة التاسعة المجلد ١٩ سنة ١٩٠٢ ص ٦٣ — ٩٤؛ محمد اقبال، « تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس : بحث في الفلسفة الإسلامية »، لندن سنة ١٩٠٨ ص ١٢١ — ١٥٠ (مهم إلى حد كبير)؛ س. فان دن برج، « هياكل النور للسهروردي » راجع أيضاً م. هورتن، « الفلسفة الإسلامية »، منش سنة ١٩٢٤ ص ١٢٠ — ١٢٦، وفيه مع ذلك بعض دعاوى يجب أن تؤخذ بحذر وتحفظ. (٢) في البند الرابع (بعنوان « تأثيرات ميتافيزيقا قديمة تقول بالصدور والخلع ») من المائدة « فلسفة (إسلامية) » تأليف ت. ي. دي بور، في « دائرة معارف الدين والأخلاق » تحت إشراف هيسنتنجز، ج ٩ (أدبره سنة ١٩١٧) ص ٨٧٩.

حكمة ابن سينا المشرقية المجهولة مع حكمة الاشراق^(١) .

٢. — ولكن ماذا كان كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا ، هذا الكتاب الذى يظهر أنه لم يشمه^(٢) ، والذى قصد به هو نفسه إلى أن يعارض به ، كما يقول ابن طفيل ، دائرة معارفه الفلسفية الضخمة ، ونعني بها « الشفاء » الذى ألفه على مذهب ارسطو ؟

إن الجزء الأول من كتاب « الشفاء » ، وفيه مقدمة الكتاب كله ، لم يطبع بعد ، ولهذا لا أستطيع أن أحقق الاقتباس الذى اقتبسه ابن طفيل وأشرنا إليه في البند الأول ، وهو الاقتباس الذى اعتبره هورتن (§ ١٤)

(١) في كتاب « علم الكلام النظرى الخ » (سنة ١٩١٢) ص ٣١٦ يقول هورتن بدون احتياط : « اهراق أى تنوير ، عن طريقه يصبح الله ظاهراً للأرواح » أخذه السهروردى من « اشارات » (١٨٢ ، ٣) ابن سينا . ولكن ابن سينا في الفقرة التى يريد هورتن أن يستخلص منها للمبادئ الرئيسية لمذهب الاهراق الفلسفى ، لا يستعمل مطلقاً لفظ « اهراق » بالمعنى الخاص لهذا المذهب ؟ وإنما هو يقول : « ادراك الأول » [الله] للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أسماء كون الشيء مدركاً ومدركاً . ويقلو ادراك الجواهر العقلية للأول باهراق الأول ، و [ادراك هذه الجواهر العقلية] لها بعده [أى الأشياء التى تأتى بعده] منه [أى التى هلتها الأول فهى « منه » بمعنى أنه هلتما] من ذاته [يشرحها مؤلف البحث بمعنى أن الضمير يعود على الأشياء ذاتها ، وهذا لا يمكن . والضمائر هنا مضطربة أشد الاضطراب . والأرجح أن الضمير في « ذاته » يعود على العقل أو « الجواهر العقلية » المذكورة من قبل ، فالمعنى إذاً أن ادراك الجواهر العقلية للأشياء التى تأتى بعد الأول يكون بذاتها ، وليست هى محتاجة في ادراكها إلى اهراق من الأول . راجع « محاكات » القبط الرازى على شرحى نصير الطوسى والفخر الرازى ، بهامش طبعة طهران للإشارات] وبعدها الادراكات النسائية التى هى نفس ورسم [يصدر] عن طابع عقلى متبدد المبادئ والمناسب [هكذا في كل الطبقات] واسكن مؤلف البحث يقرأها : مناسب ، يضم الميم ويحذفها صفة « للطابع العقلية » (« اشارات » ، الخط السابع ، طبع غورجييه ص ١٨٢) . راجع من أجل توضيح هذه الفقرة شرحى فخر الدين الرازى ، ونصير الدين الطوسى (طبعة استامبول ، سنة ١٢٩٠ ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، ص ٤٢٩ ؟ طبعة القاهرة ، سنة ١٣٢٥ ، ج ٢ ص ٧٠ — ٧١) ، « لباب الاشارات » لفخر الدين الرازى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦ ، ص ١١٩ .

(٢) راجع نهاية البند رقم ١ .

فخر الدين الرازى (المتوفى سنة ٦٠٦هـ = سنة ١٢٠٩ م ، أى بعد قرنين من وفاة ابن سينا) يعارض المذاهب الفلسفية « المشرقية » بالمذاهب الفلسفية المغربية « اليونانية » ، ويقصد بالأولى المذاهب التى قال بها المتكلمون الاسلاميون ، وبالثانية بعض أفكار المشائين اليونانيين ، وخصوصاً طريقته فى بحث المسائل ، ومن قديم وسار فى أثرهم من المسلمين ، ومعنى هذا ان الكلام هنا عن معارضة مشابهة لتلك المعارضة التى يقول ابن طفيل إن ابن سينا عملها بين كتابين : « الحكمة المشرقية » و « الشفاء » .

وثمة معارضة مماثلة لحاتيك أورد ذكرها ، وبمناسبة ابن سينا دائماً ، ابن أبى أصيبعة (ج ٢ ص ١٨ — س ٨ من أسفل) : فانه يذكر من بين كتب ابن سينا « كتاب الانصاف » ، عشرون مجلده ، شرح فيه جميع كتب ارسطوطاليس ، وأنصف فيه بين المشرقين والمغربيين « (١) .

٢١ — وهناك ما هو ذو أهمية عظيمة جداً ليس فقط بالنسبة إلى إثارة السبيل لنا فى هذه المسألة التى نقوم بحلها ، بل وأيضاً لكون أكثر علماء رأى ابن سينا الحقيقى وشعوره الصحيح ، وذلك هو مقدمة كتاب له طبع فى القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ (سنة ١٩١٠ م) بعنوان موضوع هو « منطق المشرقيين » ، (٢) ؛ وهو كتاب أغفله الباحثون فى ابن سينا اغفالا تاماً ، حتى بعد سنة ١٩١٠ . ويبدأ هكذا (ص ٢ — ص ٤) بعد حمد الله والصلاة على نبيه :

(١) ضاع هذا الكتاب ، أثناء حياة ابن سينا ، فى نهب اصفهان حين هزتها جيوش السلطان الغزنوى مسعود الأول : ابن أبى أصيبعة ، الموضوع المذكور ، وفى ج ٢ ص ٨ س ١٢ [من أسفل] : « ابن الفطلى » ، س ٤٢٥ — ص ٤٢٦ — وقد أخطأ كارادى فو ، فى كتابه « ابن سينا » ، باريس سنة ١٩٠٠ ص ١٤٨ ، حين قرأ « كتاب الانصاف » [بلتح الألف] ، وترجمته Livre des moltiés فيه تقسيم بين المشرقين والمغربيين « ، وتبعاً لهذا يتساءل عن « معنى هذا التقسيم الجغرافى » .
(٢) راجع بعد البند ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

« نزعنا المهمة بنا إلى أن يجمع كلاماً فيها اختلاف أهل البحث فيه ، لا يلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو لاف ، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما أليفه (١) متعلمو كتب اليونانيين إلفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا (٢) في كتب ألفناها للعلميين من المتفلسفة لمشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلّا إياهم ، ولم ينس رحمته سواهم .

« [سننفع هنا] ، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم (٣) في تنبيه لما نام عنه ذووه وأستاذوه ، من تمييزه أقسام العلوم بعضها عن بعض ، وفي ترتيبه العلوم غير بما رتبوه ، وفي دراية الحق في كثير من الأشياء ، وفي تفحصه لأصول صحيحة سرية في أكثر العلوم ، وفي إطلاعه (عامة) الناس على ما بينها فيه السلف وأهل بلاده ، وذلك أقصى ما يقدر عليه ناسٌ يكون أول من مد يديه إلى تمييز مخلوط ، وتهذيب مفسد ، ويحق على من بعده أن يلوا شعثه ، ويرموا ثلثاً يجدونه فيما بناه ، ويفرعوا أصولاً أعطاه ، فما قدر من بعده [أرسطو] على أن يفرغ نفسه عن عهدة مورثه منه ، وذهب عمره في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره ، فهو مشغول عمره بما سلف ، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ، ولوجودها ما استحس أن يضع ماقاله الأولون موضع المغتفر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه .

« وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه (٤) أول ما اشتغلنا به ، ولا يبعد أن يكون قد وقع اليأس من غير جهة اليونانيين علوم ، وكان الزمان الذي

(١) [يترجم مؤلف البحث هذا لفظ بما يدل على أنه يقرأ بتشديد اللام مفتوحة . وواضح أن هذه القراءة غير صحيحة وأن الصحيح ما أثبتناه ، نظراً إلى قوله « إلفاً » بعد ذلك ، فهذه الكلمة الأخيرة مفعول مطلق للفعل أليف (بكسر اللام المحذوفة) السابق لتذكره .

(٢) أى لما عسى أن يكون آخرون قد وجدوه في كتبهم .

(٣) يعنى أرسطو .

(٤) يعنى تباع أرسطو من سمين .

اشتغلنا فيه بذلك ريعان الحداثة ، ووجدنا من توفيق الله ماقصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه [أى المدة اللازمة لتفطن ما أورثوه] . ثم قابلنا جميع ذلك بالنقط (١) من العلم الذى يسميه اليونانيون « المنطق » — ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره (٢) — حرفاً حرفاً ، فوقفنا على ما تقابل [أى ما يتفق معه] وعلى ما عصى [أى ما اختلف وإياه] . وطلبنا لكل شيء وجهه (٣) ، فحق ماحق وزاف مازاف [أى وكانت نتيجة هذا أن بان ماهو حق وما هو زائف] .

(١) أى « القسم » أو « الفرع » . وهذا المعنى الصحيح لا يوجد في المعاجم اللغوية ؛ وهو يفسر لنا لماذا استعمل ابن سينا هذا اللفظ في تسمية كل فصل من فصول القسم الثانى من كتاب « الاشارات » .

(٢) ويقول أيضا في ص ٥ (س ٨ — س ٦ من أسفل) : « والعلم الذى يطلب ليكون آلة [للعلوم الأخرى] قد جرت العادة في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم 'المنطق' . ولعل له عند قوم آخرين اسما آخر ، لسكننا نؤثر أن نسميه بهذا الاسم المشهور » . وابن سينا يشير في هاتين الفقرتين إلى هذه الحقيقة ، وهى أنه حتى في زمانه أيضا ، كان كثير من المنكلمين وأرباب العلوم الشرعية يفخرون بمارضمتهم لدراسة المنطق ، معتبرين هذا العلم خطرا على العقائد الدينية لأسباب ذكرها ابن خلدون في « مقدمته » القسم السادس ، الفصل ١٧ وفي ص ١٥٦ — ص ١٦٠ ، ج ٣ من ترجمة دى سنان) . ولهذا فانه خوفا من هذا الدم للمنطق بسينه ، كان كثير من المسلمين ، ومن بينهم المتكلمون الذين أدخلوا المنطق في كتبهم أو بحثوا فيه في كتب أخرى غير 'المنطق' (وهى ترجمة للكلمة اليونانية (λογική) ويفيرون النظام الموجود في كتب اليونانيين في المنطق ؛ فالغزالي المتكلم الصوفى الفقيه الكبير (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م ، أى أنه كان بعد ابن سينا) يسمى كتبه المختلفة في المنطق بأسماء لا تجر شراً على صاحبها . راجع الفقرة الموجودة في « تهافت الفلاسفة » ، القاهرة سنة ١٣٠٢ — سنة ١٣٠٣ ص ٥ — ص ٦ (= ص ٥ — ص ٦ أيضا في طبعة سنة ١٣١٩ وسنة ١٣٢١) ؛ وراجع أيضا : « مقدمة في فن المنطق لابن طولوس الشقرى ، النص العربى مع ترجمة اسبانية لبجيلى اسين » ، ج ١ (مدريد سنة ١٩١٦) ، ص ٥ هـ — ص وى ، ص ٨ — ص ١١ من النص وس ١٩ — ٢٣ من الترجمة (مع تطبيقات المترجم العالم) ؛ ثم اجناس جولدميسير ، « مولف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » ، برلين سنة ١٩١٦ ، ص ٢٤ — ص ٤٢ [ص ١٤٧ — ص ١٦٧ من هذا الكتاب] .

(٣) هكذا بدلا من « وجهة » الموجودة في النص المطبوع . راجع فيما يتعلق باستعمال لفظ 'وجه' في هذا المعنى ، ما قاله المؤلف بعد في الصفحة التالية س ٥ .

« ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى المشائين من اليونانيين .
 كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا اليهم وتعصبنا للمشائين إذ كانوا
 أولى فرقتهم [فرق اليونانيين ؟] بالتعصب لهم . وأكلمنا ما أرادوه وقصروا
 فيه ولم يبلغوا أربهم منه ، وأغضينا عما تحبصوا فيه ، وجعلنا له وجهاً
 ومخرجاً ، ونحن بدخنته شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فنجاهرنا بمخالفتهم ،
 ففي الذي لم يمكن الصبر عليه ، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل . فن
 جملة ذلك [أى م. قصدنا إليه] ما كرهنا أن يقف الجهال على مخالفة ما هو
 عندهم [أى مخالفتنا لما هو عندهم] من الشهرة بحيث لا يشكون فيه ويشككون
 في النهار الواضح ؛ [وإلى جانب هذا] ، وبعضه قد كان من الدقة بحيث
 تغمش عنه عقول هؤلاء الذين في [هذا] العصر . فقد بلينا برفقة منهم عارى
 الفهم « كأنهم خشب مسندة »^(١) ؛ يرون التعمق في النظر [الفلاسفي] بدعة ،
 ومخالفة المشهور ضلالة ، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث^(٢) . لو وجدنا
 منهم رشيداً ثبتناه بما حققناه ؛ فسكننا نفعهم به ، وربما تسنى لهم الايغال في
 معناه [أى معنى ما قلناه به] ، فعوضنا منفعة استبدوا بالتفكير عنها^(٣) .

« ومن جملة ماضئنا باعلانه ، عابرين عليه — حق مغفول عنه يشار إليه
 فلا يتلقى إلا بالتعصب [لمن يقول به] . فلذلك جرينا في كثير مما نحن خبراء
 بمجده مجرى المساعدة دون المحاقة ؛ ولو كان ما انكشف لنا أول
 ما انصبتنا إلى هذا الشأن لم نبد فيه مراجعات منا لأنفسنا ، ومعاودات من
 [أى قائمة على] نظرنه ؛ لما [أقرأ : فلما] تبيننا فيه رأياً ، ولا اختلط [أقرأ :

(١) آية ٤ ، من اسورة رقم ٦٣ .

(٢) يشير إلى رأى الحنابلة في هذا النوع من الحديث المسمى باسم « الحديث المشهور »
 من احية العقائد والعبادات وله ملات ؛ فهذا النوع لا يمكن في نظرهم أن يكذب ، وهو
 يعطى يقين تمام المطلق .

(٣) في الأصل اضطربوع : تغير عنها ، ووضع أن صحته م. وردده .

أو اختلاط آعائنا الرأى ، وسرى فى عقائدنا الشك ، وقلنا [احذف الواو]
« لعل » و « عسى » .

« لعلكنكم ، أصحابنا ، تعلمون حالنا فى أول أمرنا وآخره ، وطول المدة
التي بين حكمنا الأول والثانى . وإذا وجدنا صورتنا هذه ، فبالحرى أن نشق
بأكثر ما قضيناها ، وحكمنا به واستندر كناها ، ولا سيما فى الأشياء التي هى
الأغراض الكبرى ، والغايات القصوى التي اعتبرناها ، وتعقبناها مئين من
المرات . ولما كانت الصورة هذه . والقضية على هذه الجملة ، أحببنا أن نجتمع
كتاباً يحتوى على أمهات العلم الحق الذي ستنبئه من نظر كثيراً ، وفكر
ملياً ، ولم يكن من جودة الخدس بعيداً .

« وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا — أعنى الذين يقومون
منا مقام أنفسنا . وأما العمة من مزاول هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى
« كتاب الشفاء » ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق »
ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فلا يستعانه بالله وحده . »
§ ٢٢ — وبعد هذه المقدمة يتحدث ابن سينا عن مجموع العلوم التي
لا تجري أحكامها مدة من الزمان معينة تسقط بعدها والتي ليست مؤقتة زائلة ،
وهى الحكمة . وتنقسم إلى علم نظرى وعلم عملى . وأقسام العلم النظرى
أربعة : العلم الطبيعي ، والعلم الرياضى ، والعلم الإلهى ، والعلم الحكى ، ويقصد
بالعلم الأخير الأمور والمعانى التي « قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فتكون
فى جملة ما يخالط = الطبيعي والرياضى] وجملة ما لا يخالط [= الإلهى] ،
مثل الوحدة والكثرة ، والكل والجزئ ، والعلة والمعلول ،^(١) . وأما العلم
العملى فيشمل أربعة أقسام أيضاً : علم لأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، وعلم
تدبير المدينة (السياسة) ، والصناعة الشارعة (أى فن التشريع) . وإلى
جانب العلم النظرى والعلم العملى يوجد العلم الآلى أى المشطوق . ثم يختم

(١) وابن سينا نفسه يعترف بأن هذا التقسيم ليس هو التقسيم « المنهرف » .

لمؤلف كلامه في تقسيم العلوم بقوله (ص ٨) :

« وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظرى والعلم العملى ، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد : نورد منه العلم الألهى ، ونورد العلم الكلى ، ونورد العلم الطبيعى الأصيل ، ونورد من العلم العملى القدر الذى يحتاج إليه طالب النجاة ، وأما العلم الرياضى فليس من العلم الذى يختلف ^(١) فيه . والذى أوردناه منه فى « كتاب الشفاء » هو الذى نورده ههنا ، لو اشتغلنا بإيراده . وكذلك الحل فى أصناف من العلم العملى لم نورده ههنا .

« وهذا هو حين [أى والآن فعلينا أن] نشترع بيراد العلم الآلى ، الذى هو المنطق » .

والواقع أنه يبحث بعد ذلك فى المنطق بحثاً فيه نقص لانعلم مدى طوله فى ص ٤٦ من النسخة المطبوعة وكذلك فى الأصل المخطوط الوحيد ^(٢) الذى طبعت منه ، وفى آخره نقص أيضاً ، حتى أن النسخ يقول (ص ٨٣) إن هذا هو المقدار الوحيد الذى يوجد من الكتاب . ومعنى هذا أنه لم يصلنا سوى جزء كبير من القسم لأول من الكتاب ، والباقي — أى الجزء الأخير من المنطق ، والعلم الطبيعى كله ، والعلم الألهى كله — غير موجود .

§ ٣٣ — من هذه المقدمة وما بقى من القطعة المطبوعة بالقاهرة يستنتج بطريقة يقينية ما يلى :

(١) أن الكتاب كله ، وعنوانه مجهول ، كان بحثاً شاملاً فى كل أجزاء الفلسفة ، كمكثير من الكتب الأخرى ذات الأحجام المختلفة فيما بينها وبين

(١) وهذا فان ابن سينا لا يذكره فى كتابه ، ما دم أنه ليس موضوع خلاف .

(٢) هو المخطوط موجود بالمكتبة الخديوية (در مكتب المصرية لأن) القاهرة (فهرست كتب الدار ، ص ٦٠٣ : حكمه ، ٦ م ، القطعة الثالثة) . وفى فهرست كتب الدار يسمى باسم « كتب لمشرقيين » اعتمد على ما هو مذكور فى مقدمة التى أوردناها ، والذات رأى أن قطعة بياقية خاصة بالمنطق حسب وضع العنوان : « منطق لمشرقيين » .

بعض ، التي ألفها ابن سينا^(١).

(ب) وأن الصلة التي تقول فقرة ابن سينا (في الشفاء) التي أوردها ابن طفيل (راجع § ١) أنها موجودة بين كتابي « الشفاء » و « الحكمة المشرقية » هي نفس الصلة التي تقول قطعنا هذه بوجودها بين كتاب « الشفاء » وبين الكتاب الذي منه هذه القطعة ، أي أن موضوع البحث في كليهما هو الفلسفة بجميع أجزائها ، إلا أن الكتاب الأول ، الذي ألف على مثال الكتب المشائية قدر المستطاع ، يحاول أن يستر عن القراء الاختلافات عن مذهب إرسطو والاضافات إليه ، بينما الثاني يتحلل من قيود المشائية اليونانية معارضاً بها طرق المشرقيين .

(ح) وهذه المعارضة للمشرقيين باليونانيين لا تتعلق — أو لا تتعلق فقط — على أقل تقدير — بالأراء الصوفية ، ولكنها تشمل جميع فروع الفلسفة فيما عدا جزءاً كبيراً من العلم العملي (الأخلاق وتبدير المنزل ، وتبدير المدينة) . فهذه المعارضة إذاً مماثلة بالدقة للمعارضة التي أشرنا إليها عند فخر الدين الرازي (§ ٢٠) ، والتي ألفت فقرة ابن خلدون المشار إليها في § ٨ ضوءاً على معناها ومداهها : فلم يعد النموذج الارسططالي يقلد تقليداً حرفياً ، فطريقة البحث في مسائل الطبيعيات والآليات مثلاً ، تختلف ؛ وبعض الآراء الارسططالية ترفض ويستبدل بها آراء أخرى أكثر انطباقاً على قواعد علم الكلام^(٢) ،

(١) وأكبر ما وصل إلينا منها ، ولو أنه لم يطبع منه إلا أجزاء فقط ، كتاب « الشفاء » ، وله مختصر اسمه « النجاة » طبع مرتين . كذلك طبع كتاب « الاشارات والتلييات » ، وهو أصغر حجماً من « النجاة » . وضاح في أيام حياة ابن سينا نفسه ، كتابه الضخم « الانصاف » ، راجع فيما يتعلق به ما قلناه من قبل ص ٢٧٨ تعليق ١ ؛ كذلك ضاعت الرسائلان الصغيرتان « الهداية » و « الحكمة العروضية » . ولكن توجد في أوربا مخطوطات لكتاب « هيون الحكمة » ولكتاب الفارسي « دانش نامه علاني » (أي كتاب « العلاني في الحكمة » ، صنفه لعلاء الدولة) .

(٢) لم يدور بعد تأثير مذاهب المتكلمين في ابن سينا . ولا ابن رشد مثلاً الحق في أن يقول إن ابن سينا [وقبله الفارابي] يتبع المتكلمين المعتزلة ، حين يقسم الموجود إلى واجب =

وأصبحت نقطة ابتداء المنطق نفسه التفرقة بين التصور وبين التصديق .
 (و) ولنا من أجل تأييد النتائج التي استخلصناها في ب ٦ > تأييداً
 آخر جديداً فقرة ابن رشد (راجع قبل ، § ٣) التي تشهد بأن كتاب
 « الحكمة المشرقية » لابن سينا يبحث في مسائل الآلهيات أيضاً ؛
 (هـ) كما يستخلص من النصوص الواردة في § ٢٤ و § ٢٥ ما يؤيد أيضاً
 النتائج التي وصلنا إليها في ب ٦ > .

والآن فإن من الطبيعي أن ينشأ السؤال الآتي : ألا يمكن أن يكون
 المنطق الموجود في المخطوطة وفي النسخة المطبوعة بالقاهرة هو نفسه الجزء
 الأول من كتاب « الحكمة المشرقية » ، وهو الكتاب الذي لم يحدثنا المترجمان
 العربيان لحياة ابن سينا (راجع § ١ عند الأخير) عن مقداره وطبيعته ؟

== ويمكن ، وعلى أساس هذا التقييم يفهم مذهبه في الله : ابن رشد ، « تهافت التهافت » ،
 من ٧٢ من طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ هـ وسنة ١٣٢١ هـ . (والترجمة اللاتينية
Destructio destructionum, disp. IV. dub. (50), edd. Venezia, Giunti, 1262, 1573,
 f. 71 K—L = ed. Venezia, Comino, 1560, f. 160 r—v.) ؛ كذلك في تفسير السماع
 الطبيعي ، الترجمة اللاتينية ، المقالة الثانية ، المرح رقم ٢٢ : « إن الطريق الذي سلكه
 ابن سينا في إثبات المبدأ الأول ، هو طريق المتكلمين ؛ وقوله دائماً وسط تقريباً بين المشائين
 والمتكلمين » [هذه ترجمة عن الترجمة اللاتينية ، لأن الأصل العربي مفقود] . راجع فيما يتعلق
 بالمسائل الأخرى كلها قول ابن رشد : « وقد غلط ابن سينا في هذا غلطاً كثيراً فظن أن الواحد
 والموجود يدلان على صفات زائدة على ذات الشيء والصعب من هذا الرجل كيف غلط هذا
 الغلط ، وهو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهي بكلامهم » . [أورد
 مؤلف البحث كلام ابن رشد في ترجمته اللاتينية ، ونحن أوردنا هنا النص العربي لكلام
 ابن رشد فلاحظ من تفسير ما بعد الطبعة لابن رشد ، طبع موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية
 بيروت سنة ١٩٣٨ من ٣١٣ س ٦—٩] ؛ وكذلك « تهافت التهافت » ، طبعها سنة
 ١٣١٩ و سنة ١٣٢١ من ١٧ في أسفل (الترجمة اللاتينية) *Destr. destr.* disp. I, dub (140) الورقة 27 B من طبعة كومينو
 ورقة D 25 من طبعات جونتو Giunti المذكورة = الورقة 27 B من طبعة كومينو
 (Comino) : « وإن كان يظن بأبي نصر وابن سينا أنهما سلكا في إثبات أن كل فعل له
 فاعل هذا المسلك ، وهو مسلك لا يسلكه المتقدمون وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين
 من أهل ملتنا » .

§ ٢٤ — وعلى هذا السؤال نستطيع أن نجيب بالإيجاب إجابة يقينية

صحيحة .

ففي « تعليقات » صدر الدين محمد الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ =
سنة ١٦٤٠-١٦٤١ م) على « شرح » قطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي
(المتوفى سنة ٥٧١٠ هـ = سنة ١٣١١ م) « الحكمة الاشراق » للسهروردي
المقتول يقتبس عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا أربع مرات على الأقل (١)
بمناسبة مسائل في المنطق أو المنطق والأطليات ، دائماً ؛ بينما تقتبس في هذه
« التعليقات » نفسها فقرات من كتب أخرى لابن سينا ، مثل « الاشارات »
وه الرسالة الاضحية ، و « المباحثات بسؤال تلميذه بهمنيار » ، الخ . والاعتباس
الموجود في ص ٧٤ يقول :

« اعلم أن الشيخ الرئيس [= ابن سينا] — قدس سره — ذكر في
« الحكمة المشرقية » أن القضية إنما تكون ثنائية إذا لم يذكر فيها الرابطة ،
إما استغناء — لأن محوها كلمة (٢) — أو اسم مشتق اشتقاقاً يتضمن النسبة
المذكورة — أو اختصاراً ، وهذا تصريح بأن الاسامي المشتقة تتضمن الدلالة
على النسبة ، ولا تحتاج إلى الرابطة . ثم إنه [أى ابن سينا] ذكر في الاشارات
« وقد يحذف ذلك في لغات ، كما يحذف تارة في لغة العرب الاصلى ؛ كقولنا
زيد كاتب وحقه أن يقال زيد هو كاتب ، وبين كلاميه تدافع بحسب الظاهر ،
فإن ... »

(١) ص ٦١ (الضابط السابع من المقالة الأولى) ، ص ٧٤ (الضابط الثاني من المقالة
الثانية) ، ص ١٣٢ (الضابط السابع من المقالة الثانية) ، ص ٢٠١ (الفصل الثالث من
المقالة الثالثة) . ولست أضمن عدم وجود اقتباسات أخرى ، من السهل أن تند عن المرء في
هذه الطبعة الحجرية الفارسية الرديئة (وقد أشرنا إليها من قبل ص ٢٧٣ تعليق رقم ١) ،
ففيها تنجول التعليقات ، المكتوبة في تعليق مائل ، في كل الجهات : أفقية وعمودية ومائلة إلى
أعلى ، ومائلة إلى أسفل .

(٢) يستعمل المناطقة العرب لفظ « كلمة » غالباً للدلالة على « الفعل » (وهي ترجمة
للاصطلاح الفنى الارسططالى ἀρρημῶν) بدلا من لفظ « فعل » وهو اللفظ المستعمل دائماً عند النحاة .

والان ، فكما أن الاقتباس الثاني من هذين الاقتباسين المأخوذين عن ابن سينا ، وهو الاقتباس المأخوذ من كتاب « الاشارات » ، يوجد بنصه في طبع فورجيه لهذا الكتاب الأخير ، (ليدن سنة ١٨٩٢ ، النهج الثالث ، ص ٢٦ ، من السطر الثالث من الآخر حتى السطر الأخير) فكذلك الاقتباس الاول ، المأخوذ من « الحكمة المشرقية » ، يوجد بنصه في القطعة المطبوعة بالقاهرة ، في ص ٦٧ س ٩ — س ١١ .

وهذا يقضى على كل شك في أن قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي من القسم الخاص بالمنطق الذى يكون القسم الاول من الأقسام الثلاثة التى يشتمل عليها كتاب « الحكمة المشرقية » .

§ ٢٥ . — والاقتباسات الثلاثة الأخرى التى يقتبسها صدر الدين الشيرازى عن « الحكمة المشرقية » لابن سينا — وأحدها ، وهو الموجود فى ص ١٣٢ اقتباس بحسب المعنى لحسب — تتعلق كلها بمسألة واحدة : وتلك هى مسألة ما اذا كان من الممكن أن تعرف البسائط (أى الأشياء البسيطة) ، على الرغم من أنها غير قابلة لأن تحد بالمعنى الدقيق لكلمة الحد ، بوجه أقرب الى الحد بمعناه الصحيح من الرسم . وقطعة منطق ابن سينا المطبوعة بالقاهرة تشير حقاً (١) إلى الأفكار الواردة فى هذه الاقتباسات الثلاثة المأخوذة من « الحكمة المشرقية » : ولكنها لا تعبر عنها بنفس الالفاظ ، على الرغم من أن صدر الدين يريد فى حالتين أن يورد كلام ابن سينا بنصه . ولكن هذه الصعوبة صعبة فى الظاهر لحسب : فإن المسألة المذكورة (ونعنى بها حد البسائط والأشياء المركبة والأعراض ، الخ) قد بحثها فى الألهيات أيضاً أرسطو ، وابن سينا نفسه (كتاب « الشفاء ») وابن رشد ، ومن هنا فإن من المحتمل أن تكون الاقتباسات الثلاثة مأخوذة لا من جزء المنطق الذى وصل إلينا ، وإنما من قسم الألهيات (الذى لم ينشر بعد) من كتاب « الحكمة المشرقية » لابن سينا

(١) ص ٣٦ فى أسفل ، ص ٤٠ — ص ٤١ ، ص ٤٥ .

ومهم ما يقوله صدر الدين الشيرازي في ص ٦١ :
 « [لأن البسائط ، سواء كانت أجزاء الحدود أم لا ، قد تعرف بوجوده
 أخرى غير ما ذكره (السهروردي) . منها] ما ذكره الشيخ الرئيس في
 « الحكمة المشرقية » : « إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة
 من الأجناس والفصول ؛ وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن
 تصورهما إلى حق الملزومات [حاق أى حقيقة] . وتعريفاتها لا تقصر عن
 التعريف بالحدود » . هذه عبارته وقد ذكرها شارح « الاشارات (١) » .
 و [لكن] ذكر المصنف [السهروردي] في المشرح الثاني من كتاب
 « المطارحات » ولهذا اقترح الشيخ أبو علي [ابن سينا] في كرايس
 نسبها إلى المشركين توجد متفرقة غير تامة بأن البسائط ترسم ولا تحد .
 أقول : هذه الكرايس موجودة عندنا وليس المذكور فيه [فيما] كما ذكر
 [أى السهروردي] ، بل كما ذكرنا ؛ ولعله [السهروردي] أراد الاختصار ،
 والغرض [أى بينا غرضه] أن معرفة البسائط قد يحصل من معرفة آثارها
 ولوازمها معرفة ليست مما يحصل بالحدود » .

وهذا كله يؤيد ما رأيناه من قبل خاصاً بفكرة « المشركين » .
 وأخيراً هناك دليل آخر على أن المنطق المطبوع بالقاهرة جزء من
 كتاب « الحكمة المشرقية » قدمه لنا صدر الدين الشيرازي نفسه في كتاب
 آخر من كتبه ، ونعني به في بدء « تعليقه » على آلهيات « الشفا » لابن
 سينا (٢) ؛ ففي هذا الكتاب يقول إن ابن سينا أشار في كتاب « الحكمة

(١) من المؤكد تقريباً أنه يقصد به صدر الدين بطوسي (توفي سنة ٦٧٢ هـ = سنة
 ١٢٧٤ م) . ولم يطبع حتى الآن أى شرح على القسم الخاص بالمنطق من كتاب « الاشارات »
 (٢) صبح حجر بهرن ، سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥ هـ ، ص ٢ من التبعيات
 المنفصلة . وفي هذه الطبعة يسمى المؤلف باسم « صدر الحكمة المتأهين » فقط ؛ والدليل
 على أن هذا لقب صدر الدين محمد شيرازي (الأصغر) ما هو موجود في الصفحة لأمامية
 من كتابه « الأسرار الأربعة » (صبح حجر ، طهران ، سنة ١٢٨٧ هـ) وكتاب
 « لمبدأ والمعاد » (صبح حجر ، تبريز و بهرن ، سنة ١٣١٤ هـ) .

المشرقية ، إلى مكتبة المنطق بين العلوم الفلسفية . وهذا يماثل ما رأيناه من قبل في § ٢٢ .

٢٦ § — فإذا كان قد ثبت إذاً أن « الحكمة المشرقية » كانت بحثاً كاملاً في الفلسفة في ثلاثة أقسام (المنطق والطبيعيات والألهيات) ، ولم تكن . كما اعتقد حتى الآن ، كتاباً في التصوف المستور ، وإذا كان قد ثبت أن المنطق الناقص المطبوع في القاهرة بعنوان « منطق المشرقيين » هو بعينه قطعة من كتاب « الحكمة المشرقية » ؛ وإذا كنا قد بينا في جلاء ووضوح أن هذه الحكمة « المشرقية » مختلفة اختلافاً شديداً عن « حكمة الاشراق » ، أى عن مذهب السهروردي المقتول — فإنه ينتج أيضاً بوضوح أن لا أساس مطلقاً للسبب التعسفي الوحيد الذي اتخذته الباحنون (راجع § ١٦) من أجل القول بأن العنوان « الحكمة المشرقية » لابن سينا عنوان مزور غير صحيح ، وهو العنوان الوارد في مخطوطي اكسفورد واستامبول ؛ وعلى العكس مما كان معتقداً حتى اليوم ، فإن هذه الحقيقة ، وهى أن الكتاب (الموجودة منه قطع في اكسفورد ، والذي يظهر أنه كامر في استامبول) يبحث في المنطق والطبيعيات والألهيات ، لا في مذاهب صوفية مستورة ، نقول إن تلك الحقيقة نفسها دليل يؤيد احتمال صحة الكتاب الموجود في هاتين المخطوطتين وصحة عنوانه .

ولهذا فإن من المأمول أن تدرس هاتان المخطوطتان وتشران ؛ لأنه سيكون من الممكن حينئذ أن نكون فكرة أكثر دقة عن فكر ابن سينا الفلسفي . أما أن فلسفت أرى أن ننتظر من ذلك ضرورة اكتشافات غير عادية ؛ لأنه ، فيما عدا بعض النقاط الخاصة ، من المحتمل كثيراً أن يكون اختلاف « الحكمة المشرقية » عن كتب ابن سينا الأخرى ذات الطابع لمشائي ، اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد ، أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر . وإن فحص كتابيه الذين هما أشد قرباً من

النفوذ الارسططالى — ونعنى بهما « الشفاء » و« مختصره » النجاة » — ليؤيد تأييداً تاماً ما يقوله ابن سينا نفسه فى مقدمة « الحكمة المشرقية » ، التى أوردناها فى § ٢١ ، أعنى أنه أدخل فيها سرّاً آراء شخصية وانحرافات عن المذهب المشائى ، على الرغم من حرصه على ألا يدع هذا يظهر بوضوح للقراء المتعصبين للمذهب المشائين^(١) . إلا أنه ، حتى ولو لم يكن لنا أن ننتظر أشياء جديدة كل الجدة ، فإن من المستحسن دائماً أن نتخذ « الحكمة المشرقية » أساساً فى كل عرض للمذهب ابن سينا ، أولى من أن يتخذ « الشفاء » أو مختصره « النجاة » ؛ فعلى هذا النحو يمكن عرض الفكر الحقيقى لهذا الفيلسوف الكبير عرضاً أحسن وأدق^(٢) .

والآن نستطيع أن نفهم فقرة « السُّقْر الأكبر » ، لروجر بيكون التى أوردناها آنفاً (ص ٢٧٧ ، تعليق رقم ٢) ، التى ظلت غير مفهومة حتى اليوم . فأول كتب ابن سينا الثلاثة التى تبحث فى الفلسفة كلها ، (« أحدها ألف حسب المذهب السائد عند المشائين ») هو ، كما يقول بيكون نفسه ، « الشفاء » ، وثانيها ، « الذى ألف حسب الحقيقة الخالصة فى الفلسفة » ، هو كتاب « الحكمة المشرقية » ، الذى نحن بصدد^(٣) ؛ وثالثها ، وهو من الناحية التاريخية آخرها وفيه تلخيص للأوليين ، هو كتاب « الاشارات والتنبهات » ، المعروف عند اللاتينيين باسم *Liber Alloxarat* ، والذى ترجم منه ريمون

(١) وهذه التجديدات الموجودة فى كتاب « الشفاء » هى نفسها موضوع هجمات ابن رشد المتتابة على ابن سينا .

(٢) يحسن أن نلبه على كل حال ، إلى أن « كتاب الاشارات » أيضاً يظهر أنه يجب أن يعد من ضمن قسم « المشرقية » ، وهو رأى قال بيهضه كارادى قو . إلا أنه أوجز بكثير جداً من الكتاب المسمى « الحكمة المشرقية » .

(٣) ليس لنا أن نعجب من كون ابن سينا فى مقدمة كتابه الكبير « الشفاء » يشير إلى « الحكمة المشرقية » ، وأنه يشير ، فى مقدمة هذا الأخير ، إلى « الشفاء » . وذلك أن أجزاء « الشفاء » كتبت فى سنوات عديدة ، ومع معلومات كثيرة ، فعين كتب ابن سينا مقدمته العامة للأجزاء كلها ، لا بد وأن يكون قد ألف من قبل كتاب « الحكمة المشرقية » .

مرتبان الدومينيكي ، بعد سنة ١٢٥٠ بقليل ، بضع فقرات في الجزء الأول من كتابه « خنجر الايمان ضد اليهود والمسلمين » *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* .

§ ٢٧ — بقي علينا أن نوضح نقطة واحدة .

فاذا كنا قد أثبتنا في يقين أن كتاب « الحكمة المشرقية » كان بحثاً كاملاً في الفلسفة ، فكيف نفسر أولى فقرتي ابن طفيل (اللتين أوردناهما من قبل في § ١) ، أعنى تلك التي يصرح فيها ابن طفيل بأنه ألف قصته الفلسفية الصوفية ، ذات الطابع الرمزي ، إجابة لرغبة صديق سألته أن يبث اليه « أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ... ابن سينا » ؟

إن الاجابة على هذا السؤال لا يمكن أن يشك فيها . فابن طفيل في هذه القصة (التي تختلف عن الأخرى في أن هذه تورد كلام ابن سينا بنصه) لا يشير إلى كتاب ابن سينا المسمى باسم « الحكمة المشرقية » ، وإنما هو يشير إلى كتب أخرى أوجز كثيراً وذات طابع متنوع تنوعاً كبيراً ، يمكن نظراً إلى أنها ليست ذات وحى ارسططالي ، أن تعد « مشرقية » بحسب المقاييس التي رأيناها من قبل في § ٨ ، § ٢٠ ، § ٢٣ ، § ٢٥ (في الأخير) .

وقصة ابن طفيل — كما هو معروف — تريد أن تبين كيف يستطيع إنسان ، انعزل عن كل جماعة إنسانية وظل دائماً محروماً من تعليم الآخرين ، أن يرتقي بعقله هو ، إلى معرفة حقائق الدين الجوهرية بالتدريج ، وأن يبلغ في النهاية حالة الاتحاد الصوفي شبه الدائم بالله ^(١) . واسم بطل القصة حتى بن يقظان ؛ ثم يظهر على المسرح في الجزء الأخير من القصة شخصان آخران

(١) ثم إن ابن طفيل (كما أوضح ذلك المرة الأولى جوتيه Gauthier في بحثه القيم الذي ظهر سنة ١٩٠٩ والذي أشرنا إليه من قبل في § ١٣) يلمح إلى ابتداء اتفاق الدين مع الفلسفة اتفاقاً جوهرياً .

كذلك ، وهما الصديقان آسال وسلامان . وابن طفيل نفسه يصرح عند نهاية مقدماته الطويلة ، بأنه أخذ عن ابن سينا هذه الأسماء الثلاثة لأشخاص رمزيين (١) . والواقع أن لابن سينا رسالتين موضوعهما صوفي يشتملان على هذه الأسماء . وأحد هذه الرسائل عنوانه « رسالة حي بن يقظان » ، وهي قصة رمزية قصيرة باردة جافة ، ذات مغزى ورمز لا يكاد يفهم بدون مساعدة شرح . وفيها يظهر حي بن يقظان هذا في صورة شيخ ، هو رمز العقل الفعال ، يدل على الطريق الصوفي الزهدي الضروري لكل من يريد الوصول ، حسب القدرة ، إلى الاتحاد بالله (٢) . والرسالة الأخرى ، وهي رمزية أيضاً ، هي قصة سلامان وآسال ، فيها سلامان رمز للنفس الناطقة ، وأخوه آسال (هكذا بدلا من آسال الوارد عند ابن طفيل) الأصغر منه سناً ، رمز للعقل النظري الذي يترقى إلى الاتحاد بالعقل المستفاد . وفي كلتا الرسالتين بعض الأشياء القصصية التي توسع فيها ابن طفيل في قصته التي يسردها في سعة وإحساس بالفن ، يعوزان تماما قصتي ابن سينا الرمزيين الجافتين أشد الجفاف (٣) .

وليس من شك في أن ابن طفيل أشار إلى هاتين القصتين الرمزيين ذات الطابع الفلسفي الصوفي اللتين ألفهما ابن سينا ، واللتين لا تفهمان بدون شرح ، حين قدم قصته هو على أنها إجابة على سؤال صديق طلب منه أن

(١) حي بن يقظان رمز الفلسفة ، وآسال رمز الدين المنزلة ، وسلامان رمز طاعة الناس ؛ راجع جوتييه الكتاب المذكور ، ص ٦٧ — ص ٦٨ .

(٢) طبعت الرسالة مع شرح مطول مختار من هرح ابن زليخ ، وحللت في الكراسة الأولى من كتاب ميرن M. A. F. Mehren بعنوان « رسائل صوفية ... لابن سينا » *Traité mystique... d'Avicenne* الكراسة الأولى : « القصة الرمزية الصوفية حي بن يقظان » ليدن سنة ١٨٨٩ ١٨٨٩ *L'allegorie mystique Hay ben Yaqzan*, Leyde 1889

(٣) فيما يتعلق بكل هذه الصلات بين رسالتى ابن سينا وكتاب ابن طفيل ، راجع العرض القيم جداً الذي قام به جوتييه في كتابه « ابن طفيل » ، باريس سنة ١٩٠٩ ص ٦٨ — ص ٨٥ .

ينبث إليه « أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها... ابن سينا^(١) ». ومن المحتمل كثيراً أن تكون نسخة « قصة سلامان وأبسال » التي كانت بين يدي ابن طفيل كانت تحمل العنوان الثاني التالي : « في أسرار الحكمة المشرقية » ، وهو العنوان الذي أضافته بعض المخطوطات والطبعات الشرقية إلى عنوان قصة حتى بن يقطان لابن طفيل^(٢) .

ومن يعرف مؤلفات ابن سينا الصوفية وغير الصوفية ليس في حاجة إلى أن نلفت نظره إلى أن كلام ابن طفيل ، الذي قد يبدو منه أنه يقدم قصته كشرح لأسرار الحكمة المشرقية لابن سينا ، يجب أن يفهم في نطاق الحدود الضيقة جداً التي يحددها منذ قديم : أعني الاتفاق في أسماء الأشخاص ، ثم فكرة الاتحاد الصوفي الفلسفي . ولكن التفسير الحرفي لهذا الكلام والأخطاء التقليدية المتبعة « بالحكمة المشرقية » لابن سينا ، قد أوقعت خبيراً عميقاً بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى في لبس غريب ، ونعني به شوسا اليسوعي ، فقال وهو يتحدث عن ابن سينا : « لكي نعرض الناحية الصوفية في مذهب ابن سينا ، نستطيع أن نستخدم ابن طفيل » ، ولهذا استعاض عن تحليل رسائل ابن سينا الصوفية بتخيص قصة ابن طفيل^(٣) .

(١) بمد كل اندي شرحته ، أصبح واصحاً ، بطريقة مؤكدة ، المعنى الذي يجب أن يفهم من التعبير العربي له مض (راجع قبل ص ٢٤٧ تعيق رقم ٣) : « لاضمير يعود على « أسرار » .

(٢) الصفحة الأمامية العربية من الكراسات الأربع المطبوعة في يمدن سنة ١٨٨٩ — سنة ١٨٩٩ ، ولشتملة على « رسائل ابن سينا الصوفية » *Traité mystiques* ، تحمل العنوان التالي : « رسائل في أسرار الحكمة المشرقية » . ولكن هذا العنوان اجمع وضعه ميرن لسه كما ذكره من قبل في ١١ ، ولم يكن في وضعه إياه موافقاً كثيراً .

(٣) في لأعمدة رقم ١٢٠٩ إلى ١٢١١ من الجزء الرابع (درس سنة ١٩١١) من « معجم اللاهوت الكاثوليكي » *Dictionnaire de theologie catholique* المطبوع تحت شراف ا. ف. كان A. Vacant ، تحت مادة « لله (طبيعته بحسب المسميين) » *Dieu (sa « nature selon les scolastiques) »* .

تعليق ملحق بصفحة ٢٥١ تعليق رقم ١

إن استعمال ابن رشد للظرف « هاهنا » يقابل لفظ « فيه » في كثير من
الملمجات العربية الحديثة ، ويقابل لفظ *ci* أو *vi* في العبارات الإيطالية التي مثل
« *vi sono uomini, i quali...* » (قارن ما يقال بالفرنسية : « *il y a des*
hommes qui... » ، ومثل « *non ci sono molti che...* » . ويقال في
الانجليزية « *there is ...* » وهذه أشياء زائدة كلها . والتراجم اللاتينية القديمة
لكتب ابن رشد تترجم أيضا « هاهنا » هذه باللفظ « *hic* » (ونادراً باللفظ
« *illuc* » ، محدثة بذلك غموضاً بالنسبة إلى القارىء أحياناً . ونمثل لذلك الغموض
بالأمثلة الآتية :

In Metaph., I, I, co. 21 : « Et cum omnia fuerint numeri
[لا توجد =] *non erit illuc motus omnino* [في رأى الفيشاخوريين]
[الحركة مطلقاً] ; et cum motus non fuerit, nec alteratio, neque
motus caelestis diversi, non erit generatio et corruptio » ; *In*
Metaph., I, II, co. 14 : « Multae enim leges ponunt *hic* esse
[يقولون بوجود] *causas scientes res infinitas* » ; *In de Caelo*,
I, I, co. 138 (في عنوان الجزء الثامن) : « *Destruit sententiam dicentis*
hic esse aliquid aeternum corruptibile ».

وفيما يتصل بشيوع هذا الاستعمال (الذى لم تشر إليه ، إذا لم تخطئني
الذاكرة ، كتب النحو ولا معاجم اللغة) في كتب ابن رشد ، يكفي أن نلاحظ
أن هذا الاستعمال يرد في الأحد عشر سطرأ السابقة على العبارة التي اقتبسناها
من قبل من كتابه « تهافت التهافت » (ص ١٠٤) أربع مرات . فنراه يقول
(ص ١٠٧ في أسفل ، من طبعتي القاهرة سنة ١٣١٩ و ١٣٢١) : « فهنا وقفوا
على أن هنا موجوداً هو عقل محض . ولما رأوا أيضاً النظام هنا في الطبيعة
وفي أفعالها يجرى على النظام العقلي الشبيه بالنظام الصناعي ، علموا أن هنا عقلاً

هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل، والمترجم اللاتينى كالو كالوينموس، من نايل، الذى ترجم هذا الكتاب عن ترجمة عربية، يترجم هذه العبارة حرفياً كما يلي :

[يوجد موجود] *Et cum hoc sciverunt quod hic sit, ens* quod est intellectus absolutus. Et, quoniam viderunt etiam ordinem *hic* [النظام موجوداً] in natura, et operationibus eius sequi ordinem intellectualem, similem ordini artificiali, sciverunt quod *hic* sit intellectus [يوجد عقل] qui influunt has potentias naturales, quarum operationes currunt modo operationis intellectus» (Aristotelis *Opera cum Averrois Cordubensis Commentariis*, Venetiis, ap. Juntae, 1562 و 1572-74, vol. IX, f. 107 K - L ; Venetiis, ap. Cominum de Tridino, 1560, vol. X f. 267 D) كما أنها ترد عشر مرات فى الصفحات من ٨٦ إلى ٨٨ وحدها من كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» طبع م. ي. ميسر.

ويظهر أن هذا الاستعمال نادر ندرة كافية. فيما عدا كتب ابن رشد (٢)؛ فمثلاً نراه فى «الكامل» للبرق، طبع ريت، ص ٢٥٦ س ١٦ (الباب

(١) وفى الترجمة القديمة الموجزة التى قام بها كالوينموس بن كالوينموس عن العربية مباشرة سنة ١٣٢٨، والتى استخدمها نفوس من بعده فى شروحه (التى ألفها من سنة ١٤٩٤ إلى سنة ١٤٩٧)، توجد هذه العبارة فى المسألة العاشرة، الاعتراض الثانى وترجم هكذا : «Etiam patet existis qualiter invenerunt quod *hic* unus intellectus est purus. Et quia viderunt opera naturalia modo artificialium operum currentia indicaverunt quod ab eodem intellectu virtutes naturales procedunt»

(Eutyci Augustini Niphi Philothei Suessani *in librum Destructionis destructionum Averrois Cordubensis Commentarii*, Patiae, 1521, f. 258 r).

(١) [ليس هذا صحيحاً كل الصحة . فنحن نرى هذا الاستعمال شائعاً فى المکتب الفلسفية فى القرون المتقدمة . فنجدته أولاً فى كتب من القرن الثالث الهجرى ، وذلك فى ترجمة عربية لقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو نشرها الأستاذ أبو العلاء عفيفى فى مجلة كلية الآداب ، المجلد الخامس ، الجزء الأول سنة ١٩٣٩ ، ص ٨٩ — ص ١٣٨]

الثالث والثلاثون ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ — سنة ١٣٢٤ ج ١ ، ص ٢١٥
السطر السابق على الأخير) : « أهنا وارث غيركم ؟ »

والكتاب المتأخرون الآخرون ^(١) يستعملون أحيانا في هذا المعنى
الظرف « هناك » (يقابل « ثم » في اللهجات الغربية المغربية) ، في عبارات
مثبتة أو منفية ، مع أو بدون الفعل « كان » ؛ و « هناك » هذه (ونادراً
« هنالك ») قد أصبحت شائعة جداً في الصحف الحديثة في مصر وفلسطين
وسوريا ، وكان ذلك أيضاً بتأثير الاستعمال الفرنسي « là » والانجليزي
there is . والجمل بهذا الاستعمال الذي لم تسجله كتب النحو والمعاجم
اللغوية ، كان سبباً أحياناً في ترجمات غير صحيحة ولا دقيقة ؛ فمثلاً « هناك » التي في
عبارة ابن سينا في « آلهياته » ، طبعة طهران سنة ١٣٠٣ — سنة ١٣٠٥ هـ
ص ٦٢٥ س ١٤ — س ١٥ وص ٦٢٧ س ٥ — س ٦ : « أن يكون هناك »
يترجمها هورتن (ص ٦١١ س ١٧ ، وص ٦١٥ س ١٩ من ترجمته) بقوله :
« der himmlischen Welte » (أى في العالم السماوى العلوى) .

== ورجع أن يكون مترجماً أو بشرى ، وترجع نحن أن يكون مترجماً ، اسحق بن حنين ،
نظراً إلى أسباب الترجمة وإلى أسباب أخرى قد نتاح لنا فرصة قريبة بتحدث عنهم . في هذا
الترجمة نجد المترجم يستعمل « ها هنا » بنفس المعنى الذى يستعمل فيه بن رشد هذه الكلمة
وذلك في ص ١١١ س ٥ ، ص ١١٢ س ١٤ ، ص ١١٣ س ١ من الترجمة العربية .
ونجد هذا الاستعمال ثانياً عند غارنى كثيراً ونذكر على سبيل المثال أنه يرد مرتين في
صفحة واحدة من « مقدمته في معاني النظم » ، المصنوعة ضمن مجموعة مؤلفات صغيرة
للغارنى ، القاهرة سنة ١٣٢٥ = سنة ١٩٠٧ ، وهذه الصفحة هى ص ٥٢ في السطر
١٤ وفي سطر ١٩ . وفي هذا القرن نفسه الذى عاين فيه لغارنى ، ونعنى به القرن
الرابع ، نجد ابن اسيرم يستعمل « ها هنا » هذا الاستعمال نفسه أيضاً فيقول في كلامه عن
المرقونية (ص ٤٧٤ س ٢١ — س ٢٢ من طبعة المصرية بدون تاريخ) : « وزعمت
الرقونية أن الأصين القدمين نور و ظلمة ، وأن ههنا كواكبها مزجها وخاطها »
وتكفى هذه لشوهد للسلافة على شيوع هذا الاستعمال في كتب الفلسفة على أقل تقدير [^(١)
(١) وممكن أن نستحيى في القرنين الثامن عشر والثالث عشر الميلاديين ، مثلاً في بنى
٤٣ و ١٢٩ من ترجمة عربية « لكتاب السرى الرومانى » (طبع بروكس وسنخو ،
برلين ، سنة ١٨٨٠ ج ١ ص ٧٧ س ١٧ ، ص ٩٤ س ١٢) ، وفي كتاب « المجموع
صغوى » لأن الفصل ، طبعة القاهرة بدون تاريخ [سنة ١٩٠٨] ، ص ٣٤٨ س ١ .

ملحق تراجم

10/10/10

1

1

1

1

كارل هينرش بكر^(١)

عرفته السياسة ، بمعناها الرفيع ، واحداً من رجالها الأفذاذ النابهين ؛ وعرفه العلم مستشرقاً وفيلسوف حضارة كان في الطليعة من بين فلاسفة الحضارة والمستشرقين . كلتا الناحيتين قد برز فيهما تبرزاً يدعو الساسة كعالم ممتاز أن ينسوه ، ويحمل العلماء كسياسي قدير أن ينكروه . ذلك هو كارل هينرش بيسكر ، المستشرق الوزير .

ولد في اليوم الثاني عشر من شهر أبريل سنة ١٨٧٦ من أسرة تنسب إلى الطبقة البورجوازية ، وهي الطبقة التي كانت لها السيادة على الطبقات الأخرى طوال القرن التاسع عشر في أوروبا عامة ، وابتداء من حرب السبعين حتى الحرب الكبرى في ألمانيا خاصة : لأنها هي التي تجسدت القيم السياسية والأخلاقية والاقتصادية السائدة في هذا القرن . وأهم ما يميز هذه الطبقة شيان : الحرية والملكية ، أو بالأحرى والأصرح حرية الملكية . فثلما الأعلى أن تتوسع في الملكية الفردية قدر المستطاع ، فيها تضمن التفوق على الطبقة الاقطاعية الارستقراطية النبيلة السائدة من قبل . وهي تقديس الحرية ، لأن في الحرية إنكاراً للماضي وللتقاليد ، وهذه الطبقة ليست بذات ماض خليق بالمحافظة عليه ، ولا تقاليد جديدة بالحرص عليها ، والزهو بما كان فيها . ثم هي في صراعها مع الطبقة الارستقراطية قد حاولت تقليد مظاهرها الخارجية حتى تظهر بمظهر من ليس بأقل منها . وكان في هذا التقليد من التصنع والتظاهر مقدار كبير ، وهذه الرغبة في التظاهر بدت في ناحيتين : في الناحية الاقتصادية بالمباهاة بما للواحد منهم من ثروة يحرص في عرضها

(١) رجعتنا في هذا البحث إلى المقال الذي كتبه الأستاذ هلموت رتر في مجلة « الاسلام » سنة ١٩٣٧ ص ١٧٥ — من ١٨٥ بعنوان « بكر المستشرق » .

وإعلانها للناس ؛ وفي الناحية الفكرية الاجتماعية بإجادة التحدث ، فهم يحسنون الكلام ويجيدون الحديث .

وفي هذه الطبقة نشأ بكر ، وبصفتها تطبع في الناحية العلمية وفي الحياة العامة إلى حد غير قليل ، كما سترى بعد حين .

قضى بكر أيام دراسته الثانوية في فيرستكفُرت ، ومن بعدها دخل جامعة لوزان أولاً ، ثم من بعد درس في هيدلبرج وبرلين ، وأخيراً عاد إلى هيدلبرج فاستمر بها حتى ظفر بإجازة الدكتوراه الأولى سنة ١٨٩٩ . وكان له ولع شديد ، ولما رُزِل في المدرسة الثانوية ، بعلم اللاهوت . فلما دخل الجامعة قضى السنة الأولى في دراسته .

وكان أساتذته الذين اتصل بهم أوثق اتصال في هذه الجامعات أساتذة ممتازين : وعلى رأسهم أدلبرت ميركس أستاذ الدراسات القديمة ؛ ثم أوزر وديترتش وأصحابهما . وكان لمؤلفاتهما الفلاسفية ولدينية والتاريخية ، في تكوينه أخطر الأثر . ولا ننسى ما أفاده بكر من أساتذته الذين كان يجتمع بهم في أيام السبت بانتظام أثناء دراسته في هيدلبرج ؛ وهم إلى جانب ديترتش ماكس فيبر ، الفيلسوف الاجتماعي المشهور ، وأرنست ترينتش اللاهوتي والمؤرخ الفيلسوف صاحب الأبحاث المعروفة في لرد على أصحاب النزعة التاريخية ، وفي تاريخ الأديان والحياة الروحية بوجه عام .

هؤلاء جميعاً كونوا الناحية الخاصة بتاريخ الأديان . وهي ناحية عني بها بكر من بعد أشد العناية ، وشغلت الجزء الأكبر من أبحاثه العلمية . ولعل أهم ما كتبه من أبحاث هو في هذه الناحية ، كما يتبين من دراساته التي ظهرت في مجلدين تحت عنوان « دراسات اسلامية Islamstudien » . كما أنهم كونوا فيه ناحية ثانية هي فلسفة الحضارة والتاريخ . ولا تقتصر أهمية هذه الناحية على ما كتبه من بحوث في تاريخ الحضارة ، خصوصاً في تاريخ الحضارة لمقارن ، بل أهميتها الكبرى هي في أنها طبعت بها جميع أبحاثه . فهو إذ

تناول مسألة من المسائل لم ينظر اليها نظرة تحليلية تتناول التفاصيل ، وتعنى بما هو جزئى ذو قوام مادى ؛ وإنما ينظر اليها نظرة تركييبية عامة ، لا تعنيها التفاصيل إلا من حيث أنها مظاهر ومعارض لتيارات روحية كبرى ، ودوافع باطنة قوية ، تحكم التطور التاريخى وتسوده وتوجهه ؛ وإلى الكشف عنها يجب أن يتجه البحث التاريخى .

ونزعة البحث فى تاريخ الأديان هى التى دفعته إلى ناحية الاستشراق من أجل دراسة الاسلام . فبدأ يعنى بهذه الناحية ، وكان أستاذه فيها بتسولد المستشرق النابه فى هيدلبرج .

ولم يكده عهد الطلب ينقضى حتى بدأ العهد الثانى ، عهد التنقل ، الذى تلقى الفتى فيه دراسته الحقيقية على يد الرحلات وقراءة كتب المستشرقين الكبار فسافر أول ماسافر إلى باريس فى أغسطس سنة ١٩٠٠ حيث أقيم المعرض الدولى ، فأفاد من زيارته ما أفاد . ومن ثم ارتحل إلى أسبانيا . وهنا بدأت دراساته الشخصية فى المشرقيات . فاشتغل بمكتبة الاسكوريال الشهيرة بالمخطوطات العربية طوال شهر ونصف ، نسخ فى أثنائها كتاب والخيل ، لابن الكلبي ، وتعمق فى دراسة كتاب «الأنساب» للبلاذرى ، وهو الكتاب الذى طالما رغب فى نشره ، وعنى بالنظر فى مجامع الأمثال ، واهتم بالمؤرخين المصريين ، وبعد أن زار المدن الأسبانية ذات الماضى الزاهر أيام حكم العرب مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة ورئيسك ، سافر إلى القاهرة .

وهنا فى القاهرة ، اتصل بكر بحياة الشرق اتصالاً حياً وثيقاً ، ونفذ إلى صميم الروح العربية الاسلامية . فبدأ باجادة اللغة العربية على يد أستاذ مصرى . وقام يحب أنحاء الوادى فزار أولاً ديرى القديس أنطون والقديس بولس ، وهما ديران قبطيان . ومن بعد ، قام برحلة طويلة فى بلاد الصعيد وأصلها حتى الخرطوم وأم درمان . وانتهت رحلته الأولى إلى مصر فى ابريل سنة ١٩٠١ . فسافر عائداً إلى بلاده بعد أن مر بإيطاليا ، وزار الأماكن

التاريخية في بلاد اليونان ، وشاهد استامبول .
لكن اغرء مصر مالبث أن ألح عليه ، فحمله على زيارتها للمرة الثانية في
نفس السنة . فوصل القاهرة في ديسمبر سنة ١٩٠١ وتوطدت الصلات بينه
وبين الشخصيات المصرية الشهيرة في ذلك الحين ، وعلى رأس هذه
الشخصيات المرحوم الأستاذ لأمم محمد عبده . ومن ذلك الحين وحببه لمصر
لا يعدله غير حبه لبلاده .

وكانت هذه الرحلات تجربة روحية قوية ، عاينها الدكتور الشاب في
داخل نفسه . فقد فتحت عينيه على عالم يختلف عن عالمه ، فالتسع أفقته ،
وأصبح مرهف الاحساس بالفروق الدقيقة بين الشعوب والحضارات مما
جعله أقدر على فهم التاريخ والنظر إلى الحضارات نظرة عميقة نافذة ، وهو
أحوج ما يكون إلى هذا كله ، أوليس هو الباحث في التاريخ الروحي وفي
فلسفة حضارات ؟

وثمة شيء آخر كان له أخطر الأثر في هذا العهد من حياته ، ونعني به
عهد التنقير ، وأثره أهم بكثير من أثر الرحلات . وهذا الشيء الآخر هو
قراءته لأهميات كتب المستشرقين الكبار . فإن لبعض هذه الكتب تأثيراً
حاسماً في توجيهه ، وفي مناهجه في البحث . فكتاب فيلدموزن عن
« الامبراطورية العربية وسقوطها » له خطر كبير في تطوره الروحي ، وكان
موضع إعجابه طوال حياته . وقد ظهر هذا التأثير في الناحية التاريخية عند
بكر .

أم الناحية الدينية الإسلامية فكان لكتب جولدتسيهر النصيب الاوفر
في تكوينها . ولا عجب فإن جولدتسيهر أعظم من بحث في المذاهب الإسلامية:
في الكلام والتفسير والحديث ، من بين المستشرقين جميعاً ؛ ولعله أن يكون
أقدر باحث استطاع أن ينفذ إلى طبيعة الحياة الدينية في الاسلام ، وأن يحس
تأثيراتها ويكشف عن جوهرها ، والعوامل المؤثرة فيها ، وتأثيرات التي

خضعت لها . وفي الفقه على وجه التخصص كان لكتب اسنوك هور خرنيه أثر كبير في بكر . لكن أثر سنوك هور خرنيه لم يقتصر على هذا الحسب ، بل امتد أيضاً ، وإلى حد كبير ، إلى توجيه بكر لدراسة المشاكل العملية التي تنشأ للدول المستعمرة في استثمارها للبلاد الإسلامية ، وخصوصاً ما يتصل من هذه المشاكل بالتشريع : أطبق القانون الحديث بمخالفته ، أم تطبق الشريعة الإسلامية ؟ وإذا كانت ستوفق بين الاثنين فالى أى مدى يكون هذا التوفيق وما هو نصيب كل من التشريعين فيما ستطبقه من قوانين ؟ وهذه المشاكل وامثالها أهمية خاصة بالنسبة لمستقبل بكر .

ذلك لأنه سرعان ما انتهى من هذا العهد الثاني ، وبدأ العهد الثالث ، ونعني به عهد الاستاذية . فدعى لكي يكون أستاذاً في المعهد الجديد الذي أنشأته الحكومة الألمانية في همبرج لدراسة المسائل الخاصة بالاستثمار ، وتكوين طبقة من القادرين على إدارة شؤون المستعمرات ، والخبراء بأحوال الأمم المستعمرة ، وهذا المعهد هو « معهد همبرج للاستثمار » ، وكان بكر قد عين من قبل مدرساً مساعداً في هيدلبرج ، فانتقل من هيدلبرج الى همبرج في خريف سنة ١٩٠٧ ، وهنا أظهر ماله من مواهب عقلية خاصة هي خير ما يطلب توافره فيمن يقوم بهذا العمل الذي يبط به . فهو عالم واسع الأفق بارع في فهم الناس ، مفتوح العقل للعالم الخارجي ، شامل النظرة نحو الأشياء محيط بالأحوال السياسية والاقتصادية التي يضطرب بها عصره ، خبير بالشؤون الاجتماعية والدينية الخاصة بالدول المستعمرة ، وبخاصة الإسلامية منها . وظل بكر يشرف على شؤون هذا المعهد طوال ست سنوات ، نفعه فيها أحسن تنظيم ، وأقام بناءه ثابتاً وطيداً . ولم يغادره إلا في خريف سنة ١٩١٣ حين دعته جامعة بون .

وقامت الحرب العظمى ، فغادر بكر كرسى الاستاذية ، كي يشتغل بالمسائل الشرقية السياسية التي وجهت اليها الحكومة الألمانية عناية خاصة إبان الحرب

العظمى نظراً إلى ما كان بينها وبين تركيا من مخالفة . وفي هذه الفترة كتب بكر عدة أبحاث صغيرة في المسائل السياسية الشرقية التي كانت تضطرب بها السياسة الشرقية الألمانية إبان ذلك الحين .

وهكذا خطا بكر الخطوة الأولى التمهيدية في ميدان السياسة . ومما لبث أن خطا الخطوة الثانية النهائية في سنة ١٩١٦ حين عين مستشاراً مقررراً في وزارة المعارف الروسية . وهنا يبدأ نشاطه العملي وينتهي نشاطه العلمي كأستاذ . فمن ذلك الحين وهو يتقلب في المناصب السياسية الكبرى حتى أصبح وكيلاً ووزارة سنة ١٩١٩ ، ووزيراً سنة ١٩٢١ ، ووكيلاً للوزارة من جديد في السنة عينها ؛ ثم وزيراً من جديد سنة ١٩٢٥ واستمر بهذا المنصب حتى استقال منه في مستهل سنة ١٩٣٠ .

وإئن كان قد غادر منصب الأستاذية ، فإنه بقي مع ذلك مشغولاً بالعلم كما كان حتى آخر حياته . فكان يلقى المحاضرات العامة باستمرار ، بعضها بمناسبات خاصة مثل محاضراته عن ييتوفن بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته ، وبعضها بما كان يدعو إليه مركزه كوزير للمعارف مثل محاضراته الكثيرة في « إصلاح التعليم العالي » و « طبيعة الجامعات الألمانية » و « مسائل التربية » و « واجبات الرئيس الثقافية السياسية » . واستمر يتابع الأبحاث التي تخرج في باب المشرقيات . ثم إنه ظل يدير مجلة « الاسلام » التي أسسها ، والتي تحتس مركزاً زامناً بين مجلات المستشرقين ، وكان يشترك في مؤتمرات المستشرقين . وبعد أن غادر الوزارة عاد يعنى بالدراسات العلمية في باب لاستشرق ، وظل كذلك حتى توفي في اليوم العاشر من شهر فبراير سنة ١٩٣٣ .

تلك حياة بكر الخارجية العامة ، فلنحدثك الآن عن حياته الباطنة أي عن خصائصه الروحية واتجاهاته . ولكننا لن نحدثك عن خصائص بكر الوزير ، وإنما سنتحدث إليك عن خصائص بكر العالم المستشرق ، فهو وحده الذي يعنيننا الآن .

كان بكر ينظر إلى المسائل التي يتناولها بيحثه ، وخصوصاً التاريخية منها ، نظرة عامة شاملة تحيط بالمسألة الواحدة من جميع نواحيها دفعة واحدة ، وباعتبارها كلا ووحدة في ذاتها ، ولها خصائصها وميزاتها التي لا يمكن الكشف عنها واستجلاؤها في جوهرها إلا بالنظر إليها ككل وكوحدة . ومثل هذا النحو من النظر إلى المسائل يعتمد على البصيرة الحادة النافذة إلى باطن الأشياء ، وسرها الكامن ، وتياراتها القوية الخفية معاً ؛ وعلى وجدان مرهف يستطيع أن يكون هو وجوهر الشيء الذي يحاول إدراكه شيئاً واحداً قدر المستطاع ، بأن يكون بينه وبين هذا الشيء نوع من المشاركة الوجدانية والاتصال الحى النابض ، بدلا من أن يعتمد على الفكر التحليلي المنطقي الذي ينظر إلى المسائل على دفعات متعددة محلاً لإياها إلى أجزاء لأنه لا يستطيع أن يدركها بدون هذه التجزئة وذلك التحليل .

ولكنه لم يكن يكتفى بهذا بل كان يربط المسألة الواحدة بجميع المسائل الأخرى المرتبطة بها ، ناظماً الكل في سلك تاريخي واحد ، ناظراً إليه بدوره كوحدة لها صفاتها الذاتية ، معتبراً التاريخ بذلك كنسيج حى متصل الأجزاء .

ولم تكن الأوضاع الخارجية الفاصلة في الظاهر بين مظاهر الحياة الروحية لتحول بينه وبين إدراك ما بين مرافق الحياة الروحية من مشاهدات دقيقة وصلات لطيفة عميقة معاً . ولهذا فقد كانت لديه قدرة كبيرة على البحث المقارن في ميدان المذاهب الدينية والتيارات الروحية ذات المظاهر المتباينة المتعددة . فأصبح منهج البحث المقارن منهجاً خصباً في يديه يستغله خير استغلال ، ويفضى عن طريقه إلى أخصب النتائج وأعمقها .

فبكر إذاً لم يكن فيلولوجياً يعنى بالمسائل الدقيقة وتحقيق الجزئيات البسيطة من روايات ووثائق ، ولم تكن تعنيه الوقائع كثيراً إلا من حيث هى تعبير عن تيارات روحية ليست الوقائع غير معرض تظهر فيه . ولهذا فإنه

لم يبرح إلا في بحث المسائل الحضارية العامة ، أو التيارات الروحية الرئيسية .
أو القوانين العامة التي يسير عليها التاريخ لروحى لشعب من الشعوب أو دثرة
حضارة كاملة ، أي في كل ما يتطلب النظر إلى الأشياء نظراً كلياً شاملاً ، يعتمد
على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان .

وهو من أجل هذا يهدف عن نلينو تمام الاختلاف كما سترى في حديثنا
عن نلينو . فالأثنان من هذه الناحية على طرفي نقيض . أما جولدتسيهر فقد
اختط لنفسه طريقاً وسطاً بين هذين المنهجين فجمع بين الميلى إلى البحث
الفيلسولوى المعتمد على مناهج البحث الدقيق ، وبين الميل إلى النظرة الكلية
الشاملة مستمدة من البصيرة النافذة والوجدان العميق ، وإن كان أميل إلى
هذا المنهج الثانى منه إلى المنهج لأول كما سيبين لك من حديثنا عن جولدتسيهر .
فاذا أردنا أن نضع لكل منهم وضعاً يميز الواحد منهم الآخر في بحوثه في
المشروعات ، قلنا إن نلينو مثل الفيلسولوى ، وجولدتسيهر مثال العالم ، وبكر
مثال فيلسوف الحضارة .

فاذا كان بكر إذاً من يميلون إلى النظرة الكلية القائمة على نفوذ البصيرة ،
فعلى من يريد أن يقوم بأبحاثه أن ينظر إليها نظرة كلية أيضاً ، فلا يستخدم
في نقده نفس الأسلوب الذى يستخدمه مع صاحب المنهج الفيلسولوى من
اهتمام بالجزئيات البسيطة المفردة ، واحتفال بالشواذ والوقائع الجزئية . وإنما
الواجب عليه أن ينظر في التيارات العامة التي يعرضها ، والدوافع الروحية
الرئيسية التي يحملها ، والاتجاهات السائدة التي يتتبع تطورها ، كي يعرف
أمصيب هو في اكتشافها وتفسير لوقائع والظواهر على أساسها ، أم
غير مصيب .

اجنّس جولدتسيهر^(١)

يشاء الله أن يهب الاسلام من الأوربيين من يؤرخون له كسياسة فيجيدون التاريخ ؛ ومن يبحثون فيه كدين ونحياة روحية فيتعمقون هذا البحث ويبلغون الذروة فيه أويكادون ، ومن يقبلون على الجانب الفيلولوجي منه فيظفرون بنتائج على جانب من الخطار كبير . فكان له على رأس هؤلاء الآخرين تيودور زيلدكه ، وعلى رأس أولئك الأولين يوليوس فلموزن . وكان سيد الباحثين فيه من الناحية الدينية خاصة ، والروحية عامة ، اجنّس جولدتسيهر .

ليس في حياة جولدتسيهر الظاهرية شيء يستحق التسجيل . فهي حياة هادئة لم تخرج عن دائرة الحياة العملية الخالصة ، ولم تتعدا الى الحياة العامة ، أو إن تعدتها فبمقدار هين قليل . أما حياته الباطنة فكانت خصبة حافلة بالنشاط والحركة ، نمت سريعاً وكانت مبكرة في هذا الفوشديدة التبكير ، واستمرت قوية وثابة ، سائرة نحو غايتها دون إلواء ولا انقطاع . ولهذا فلن نحدثك عن حياته الأولى إلا حديثاً قصيراً ، وبالقدر الذي يفيدنا في تفهم حياته الثانية .

كان ميلاده في الثاني والعشرين من شهر يونيو سنة ١٨٥٠ بمدينة اشتوايفيسينبرج في بلاد المجر . وأسرته أسرة يهودية ذات مكانة وقدر كبير . فهي ليست من تلك الأسر اليهودية الشديدة الاملاق المنتشرة في أوربا الوسطى ، إملاقاً يجعل البعض منها جاهلاً بمعنا في الجهل ، فطرياً ساذجاً أو

(١) رجعنا في هذا البحث إلى المقال الذي كتبه نكر عن جولدتسيهر حين وفاته ، وقد ظهر أولاً في مجلة « الاسلام » المجلد رقم ١٢ (سنة ١٩٣٢) ص ٢١٤ — ص ٢٢٢ ، وقد ظهر من بعد في كتاب بكر « دراسات إسلامية » برلين سنة ١٩٣٢ ج ٢ ص ٤٩٩ — ٥١٣ . وإلى المقال الذي قدم به ماسينيون « فهرست كتب اجنّس جولدتسيهر » الذي عمله برنرد هار ، باريس سنة ١٩٢٧ من ص ٨ — ص زي .

شبهه فطرى سدج ؛ ويفضى بالبعض لآخر ، وغالبية هؤلاء من المتوطنين
لا المواطنين ، إلى أن يكون نربة خصبة لانبات الآراء الهدامة في الحياة
الاقتصادية .

ولهذين العامين : عامل استمائه إلى بلاد المجر التي كانت آنذاك جزءاً من
الامبراطورية النمساوية ، وعامل تنبائه إلى أسرة إسرائيلية هذا حضناً من
المكانة في الحياة الاجتماعية ، أثر كبير في تحديد خصائص جولدتسيهر .
فالعامل الأول لم يكن من شأنه أن يجعل جولدتسيهر يشارك في الحياة السياسية
"عامة كما هو شأن بكر ، أو أن يقوم بدور في "سياسة الخارجية لوطنه كما هي
الحل بالنسبة إلى الكثير من المستشرقين . وكان العامل الثاني هو الذى طبعه
بطابع العالمية ، وأشاع فيه لروح السولية التى تعلو أو تنخص من الروح
القومية . ثم كانت مكانة أسرته ووضعها الاجتماعى العامل فى تشكيل نظرتهم
إلى الحياة العامة . فان من شأن هذا النوع من الأسر أن يقف موقفاً هو
خيط من المحافظة ، والوطنية المحدودة طبعاً ؛ ولهذا نراه ذا نزعة وطنية فيها
من التحفظ الشيء الكثير ، كما نراه لا يرضى عن الحركات الثائرة ، حتى ولو
كانت هذه الحركات فى صالح الطائفة التى ينتسب اليها . ومن هنا نجد غير
راض عن الثورة التى قام بها بيلاكوف ، مع أنها أفضت إلى ازدياد نفوذ اليهود
ورفع مكانتهم فى الحياة العامة فى المجر .

أما دراسته فقد قضى السنين الأولى منها فى بودابست ، ومن ثم ذهب
إلى برلين سنة ١٨٦٩ فظل بها سنة تنقل بعدها إلى جامعة ليمبسك ، وفيها
كان استاذة فى الدراسات الشرقية فينشر ، أحد المستشرقين النابهين فى ذلك
الحين ، وكان ممتازاً فى الناحية الفيلولوجية على وجه التخصيص . وعلى يده
ظفر جولدتسيهر بالدركتوراه الأولى سنة ١٨٧٠ ، وكانت رسالته عن شارح
يهودى فى العصور الوسطى شرح "توراة" ، هو تنحوم اورشليم .

ومن ثم عاد إلى بودابست ، فعين مدرساً مساعداً فى جامعتها سنة ١٨٧٢

ولكنه لم يستمر في التدريس طويلاً وإنما أرسلته وزارة المعارف المجرية في بعثة دراسية إلى الخارج . فاشتغل طوال سنة في فيينا وفي لندن . وارتحل من بعد إلى الشرق (من سبتمبر سنة ١٨٧٣ إلى ابريل من العام التالي) . فأقام بالقاهرة مدة ، ثم سافر إلى سوريا وفلسطين .

وفي أثناء إقامته بالقاهرة استطاع أن يختلف إلى بعض الدروس في الأزهر ، وكان ذلك بالنسبة إلى أمثله امتيازاً كبيراً ورعاية عظيمة .

ومنذ أن عين في جمعة بودابست ، وعنايته بالدراسات العربية عامة ولاسلامية الدينية خاصة تنمو وتزداد . وإذا به يحرز في وطنه شهرة كبيرة ، جعلته ينتخب عضواً مراسلاً للأكاديمية المجرية سنة ١٨٧١ . ثم عضواً عاملاً في سنة ١٨٩٢ ، ورئيساً لأحد أقسامه في سنة ١٩٠٧ .

وصار أستاذاً للغات السامية في سنة ١٨٩٤ . ومنذ ذلك الحين وهو لا يكاد يغادر وطنه ، بـرولا مدينة بودابست إلا لكي يشترك في مؤتمرات المستشرقين ، أو لكي يلقي محاضرات في لجمعات الأجنبية استجابة لدعوتها إياه .

ومن مكتبه في مدينة بودابست ظل جولدتسمير أكثر من ربع قرن شمساً ساطعة استمرت ترسل في عالم البحوث الاسلامية ضوءاً يمدد قليلاً قليلاً ما يحيط بنواحي الحياة لدينية لاسلامية من ظلام ، وينير السبيل أمام الباحثين في لوثائق التي سجلت فيها تلك الحياة ، وينمو على حرارته جيل ضخم من كانوا بالأمس القريب ، أو من هم اليوم ، أئمة المستشرقين ، حتى كانت وفاته في اليوم الثالث عشر من شهر نوفمبر سنة ١٩٣١ بالمدينة التي قضى فيها الشطر الأعظم من حياته ، ونعني بها مدينة بودابست .

تلك هي حياته الخارجية لظاهرة ، ليس فيها ما يشير لاهتمام ، أو يبعث على التشويق . فهي حياة المكتتب ، لا حياة العالم الخرجي ؛ وهي حياة القراءة والتحصيل . لا التجربة والاتصال الحى . ولهذا لم يكن جولدتسمير

من المعنيين بشؤون الشرق المعاصر ، ولا بالمسائل الحية التي تضطرب فيه سواء من هذه المسائل ما هو سياسى أو تشريعى ، أو دينى . أو حضارى ثقافى . وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً بيناً عن الغالبية من كبار المستشرقين فى القرن العشرين ، إن فى مادة البحث أو فى منهجه . فهو لاء فى مادة بحثهم يعنون بمشاكل الشرق الحاضرة . وهم فى منهجهم يعتمدون كثيراً على ما شاهدوه ، وما استطاعوا عن طريق الاتصال الحى المباشر . شر أن يدركوه ويتبينوه .

ولكن اذا كان جولد تسيير قد أعوزته التجربة الخارجية المباشرة ، فقد كان لديه نوع من التجربة الروحية الباطنة ، استطاع عن طريقها أن ينفذ فى النصوص والوثائق كى يكشف من وراءها الحياة التى تعبر عنها هذه النصوص ، ويتبين التيارات والدوافع الحقيقية التى استتارت خلف قناع من الكلمات . فهو إذ قام بنقد الحديث ، فلمس ذلك كى يبين أنه موضوع أو غير موضوع ، وإنما لمكى يدرك الميول الخفية والأهواء المستورة التى يعبر عنها أصحابها فيما يضعون أو يروون من حديث . وهو إذا بحث فى تفسير القرآن ، لم يقصد إلى بيان أخطاء المفسرين ، أو ترجيح رأى الواحد على رأى الآخر ، وإنما هو يرمى إلى الكشف عن « الاتجاهات » التى ليست هذه الاختلافات بين المفسرين إلا مظهرأ خارجياً لها ، سواء من هذه الاتجاهات وتلك الميول والأهواء ما هو سياسى صريح ، وما هو دينى خالص وما هو مزيج من الدين والسياسة .

وهذه النظرة إلى النصوص والوثائق باعتبارها رموزاً للحياة مضطربة قوية معقدة حييها أصحابها ، جعلته ينظر إلى المذاهب والنظريات والآراء نظرة زمانية لا نظرة مكانية ، نظرة حركية لا نظرة سكونية ، نظرة تاريخية لا نظرة مذهبية . أعنى أنه كان ينظر إلى هذا المذهب أو ذلك فى الفقه والتفسير ورواية الحديث والعقائد باعتبار أنه كالكائن الحى سواء بسواء : يولد

وينمو وينضج ثم يبدأ في الانحلال ويستمر في الذبول حتى يفنى ويزول ، وليس طائفة من الصيغ الجامدة والتصورات المجردة التي قيلت مرة واحدة وإلى الأبد . فهو إذا عرض المذهب ، عرض قانون حياته وتطوره ، وإذا بحث في مادته بحث في نسيجه الحي وجس عروقه النابضة بالحياة .

ومن أجل هذا كله كان يعتمد على نفوذ بصيرته وعمق وجدانه . واعتماده على البصيرة والوجدان مميّزه بميزتين : الأولى أنه كان يهتج في أبحاثه منهجاً استدلالياً ، لا استقرائياً . فكان يقبل على النصوص وفي عقله جهاز من المقولات والصور الإجمالية يحاول تطبيقها على هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما يوحى به ظاهر النص حتى يتلاءم وهذه الصور الإجمالية ، وحتى يدخل في نطاق تلك المقولات . ولم يكن يتقدم إلى النصوص خالياً من كل شيء كي يدعها هي بنفسها تقول ما يريد ظاهرها أن يقول ، فيجملها ويضم الواحد إلى الآخر وينتظر منها هي أن تتكلم .

ولكن جولدتسيهر ، والحق يقال ، كان شديد الاحتياط في استخدام هذا المنهج ، فكان في كل خطوة يخطوها يتكئ على النصوص ويعتمد عليها كل الاعتماد ، وكان يسوق الشواهد العديدة تأييداً لأقواله وتأكيده ، وهو في اعتماده عليها وسوقه لها لم يكن يرهقها ويضغط عليها ضغطاً شديداً ، بل تراها تسير وراء تأكيده خفيفة نشيطة إلى حد كبير . ولو أنازراها في بعض الأحيان تسير بخطى متثاقلة ، ونجدها مرهقة تنوء بحمل ما يريد أن يحملها من معان . إلا أن هذه الأحيان ليست كثيرة على كل حال .

وفي هذا يختلف جولدتسيهر عن نلينو من ناحية ، وعن بكر من ناحية أخرى . فهو ونلينو في منهجهما في البحث على طمر في نقيض . فبينما منهج جولدتسيهر كما قلنا منهج استدلالى يعتمد كثيراً على البصيرة والوجدان ، نرى منهج نلينو منهجاً استقرائياً خالصاً ، كل اعتماده على النصوص ، لا يكاد يخرج منها إلى النتائج الواسعة أو التيارات الروحية العامة ، أي أن منهج نلينو هو

المنهج العلني بالمعنى الدقيق . ويشبه نلينو أيضاً من بين المستشرقين لذلك . كما أن جولدتسيهر يختلف من ناحية ثانية عن بكر ، في أن بكر لم يكن يحتاط كثيراً في استخدام الوجدان والبصيرة . مما أدى به إلى أقوال وادعاءات فيها من الغلو والافراط أحياناً قدر كبير ، حتى ليخشى على بنائها الشامخ الرائع أن تعصف به عوصف الوثائق لو نظر فيها بدقة وإمعان وأبعد منها التأويل البعيد . أما جولدتسيهر فمع استخدام الوجدان ولاستدلال فنه كان معتدلاً كما أوضحناه من قبل .

وهكذا كان منهج جولدتسيهر منهجاً وسطاً استطاع به أن يتجنب خطرين : خطر الضيق والسطحية في المنهج العلني بالمعنى الدقيق ، وخطر الافراط في السعة والتأويلات البعيدة الخيالية في المنهج لوجداني الاستدلالي . والميزة الثانية لاعتماد جولدتسيهر على الوجدان والبصيرة هي أنه كان بارعاً في كل ما يتصل بالمقارنات براعة عظيمة . فكان مرهف الاحساس بما بين المذهب الواحد والمذهب الآخر من فروق ودقائق ، هذا في داخل دائرة معينة من دوائر الحضارة الروحية . كما كان أكثر إرهاقاً ولطفاً في الحس بما بين هذا الدين أو ذاك . أو هذا المذهب الموجود في هذا الدين وذلك الآخر الموجود في داخل دين الآخر . من مشابهات وصلات ، وبما عسى أن يكون للواحد من تأثير في الآخر . ولهذا نرى أن فضله الأكبر هو في هذه المقارنات التي عقدها ، والصلات التي كشف عنها ، والفروق الدقيقة التي استطاع أن يميزها .

وهاتان الميزتان تطبعان نشاطه العلني جميعه .

هذا النشاط الذي بدأ مبكراً بمعنا في التبركير ، فما هو ذا الطفل الصغير الذي لم يكمل يتجاوز الثانية عشرة من عمره يكتب بحثاً عن أصل الصلاة وتقسيمها وأوقاتها ، يكتبها هذا التبركير "نابعة" لأنه رأى الذين يدعون أنهم يسيرون على قوعد الدين الصحيحة يجهلون حقيقة الصلاة . واتجاهه في صغره

إلى هذا النوع من البحث هو الاتجاه الذى سيتخذه طوال حياته العلمية .
فكأنه كان منذ الطفولة إذأ معنياً بمسائل الدين ، منصرفاً إلى البحث فى
العقائد والعبادات .

ثم يتجه إلى الدراسات الشرقية وهو لا يزال فى سن السادسة عشرة ،
فيترجم وهو فى هذه السن ، قصتين من التركية إلى اللغة المجرية ، تنشرها له إحدى
المجلات ، ويضعهما تحرير هذه المجلة تحت عنوان « مستشرق فى السادسة عشرة » .
ومنذ هذه السنة ، سنة ١٨٦٦ ، وهو فى كل سنة يخرج بحثاً أو طائفة
من الأبحاث بين كتب ضخمة قد يتجاوز حجم المجلد الواحد منها أربعائة
صفحة ، وبين مقالات متوسطة الحجم بين العشرين والستين صفحة ،
وتعليقات صغيرة وبحوث نقدية تعريفياً بالكتب التى تظهر باستمرار ، حتى
بلغت مجموع أبحاثه ، كما بينها فهرست مؤلفاته ، ٥٩٢ بحثاً .

وطبيعى أننا لن نستطيع أن نتحدث عن هذه الأبحاث كلها وإنما نحن
سنتناول بالتحليل والتلخيص أهمها وأخلقها بالعناية ، وسنة تهر من بين هذه
الآخيرة على التحدث عما هو خاص بالدراسات الإسلامية وحدها .

فأول أبحاثه القيمة الخطيرة فى المسائل الإسلامية كتابه عن « الظاهرية
مذهبهم وتاريخهم » الذى ظهر سنة ١٨٨٤ . ولو أن عنوان الكتاب يدل
على أنه خاص بمذهب الظاهرية ، إلا أن الكتابة فى الواقع مقدمة رائعة فى
الفقه . فهو لا يقتصر فيه على دراسة هذا المذهب الذى اندرس ولم يعد
له أتباع ولم يعد له من يعنى بالكتابة فيه منذ زمان طويل ، بل هو يدرس
خصوصاً أصول الفقه دراسة تفصيلية واسعة ، فيتكلم عن أصول المذاهب
الفقهاء المختلفة ، وعن الاجماع والاختلاف بين أئمة المذاهب ، وعن الصلة
بين هذه المذاهب وبين المذهب الظاهرى وما بينها وبين بعض من
فروق . فيقدم لنا بذلك نظرة شاملة عن جوهر الفقه عامة . وهو فى بحثه
فى هذا المذهب يسير على المنهج الذى أوضحناه آنفاً ، فيتحدث عن تطوره

ونموه، ثم عن امتداد أصول الظاهرية من البحوث الفقهية إلى البحوث الكلامية وتطبيق هذه الأصول في العقائد الدينية على يد ابن حزم. ويتابع هذا التطور، ويحدد الاتجاهات التي اتخذها، ويرسم المنحنيات التي سار فيها، حتى يصل به إلى ابن تيمية والمقرئ.

ويريد في أهمية هذا الكتاب كذلك أنه اعتمد فيه أكثر ما اعتمد على مصادر لم تكن قد طبعت بعد.

ولا بد لنا أن نعبّر خمس سنوات كي نجد كتاباً عظيماً كان ولا يزال له أخطر الأثر في الدراسات الإسلامية، وبخاصة فيما يتصل بالبحث في الحديث، ونعني به كتابه «دراسات إسلامية» الذي ظهر الجزء الأول منه سنة ١٨٨٩، والجزء الثاني في العام التالي.

في الجزء الأول من هذا الكتاب يتحدث جولدتسيهر عن «الوثنية والإسلام» وينظر إلى هذه المسألة نظرة جديدة تختلف عن نظرة من عاصره من المستشرقين ممن عنوا بدراسة هذه المسألة نفسها، مثل فلموزن. فالكفاح الذي قامت به الروح الوثنية العربية الجاهلية ضد الروح الإسلامية الجديدة التي لم تقتصر على العرب وحدهم، بل شاعت في كل الأمم التي دخلت الإسلام، يصوره جولدتسيهر تصويراً رائعاً. فيذكر كيف قام الصراع بين الروح الوثنية الجاهلية، وهي الروح التي تلخص مثلها الأعلى في فضيلة «المروءة» وتسودها نزعة أرسقراطية، تنحو نحو تمجيد الدم العربي وتفضيله على دماء الأجناس الأخرى، وبين الروح الإسلامية التي جاءت تنادي بالمساواة بين الأجناس، وتسخر الدم، وتنزع نزعة ديمقراطية، وتقول بأن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى. وكان هذا الصراع صراعاً قوياً هائلاً انتهى بهزيمة الروح الوثنية الجاهلية الأرسقراطية، وانتصار الروح الإسلامية الديمقراطية، وما لبث أن قام من جديد نزاع بين الروح العربية وبين الروح الفارسية، بين روح الغزاة غير المتحضرين، وبين روح المهزومين ذوي الحضارة الممتازة

والثقافة الرفيعة . وهنا كانت الهزيمة أيضا من حظ الروح العربية ، ولم يكن لها من انتصار في هذا النزاع الحضارة الثقافي إلا في اللغة والشعر والفقه إلى حد ما .

وأهم من هذا وأخطر ، الجزء الثاني من هذا الكتاب . ففي النصف الأول منه تجد أعظم بحث كتب في الحديث ، كان مقدمة لسلسلة خطيرة من الأبحاث التي تلتها والتي لا تزال مستمرة حتى اليوم . ففي هذا القسم من الكتاب قدم لنا جولدتسيهر صورة صادقة ونظرة نافذة في تاريخ الحديث وتطوره . وكشف لنا عن قيمة الحديث لا باعتباره حقائق ، وإنما باعتباره مصدرا عظيما لمعرفة الاتجاهات السياسية والدينية والروحية عامة ، التي وجدت في الاسلام في مختلف العصور . لأن الحديث كان سلاحا تستخدمه الفرق الاسلامية في نضالها المذهبي ، والمذاهب السياسية في كفاحها السياسي ، والتيارات الروحية في محاولاتها السيطرة والسيادة في ميدان الحياة الروحية الاسلامية . فقيمته ليست إذا فها يورده من أخبار ، بل فها يكشف عنه من ميول وتيارات استترت من ورائه واختفت تحت ستاره .

وفي قسم آخر من هذا الجزء الثاني يتحدث جولدتسيهر عن تاريخ تقديس الأولياء في الاسلام وطبيعة هذا التقديس ، فبين كيف صور هذا التقديس ، وما الصلة بين هذه التصورات الشعبية وبين التصورات الوثنية أي الجاهلية ، ويقسم هؤلاء الأولياء بحسب أما كن تقديسهم وبين ما هناك من فروق محلية بين نماذج الأولياء في الأماكن المختلفة .

أما الأبحاث التي ظهرت فيها قدرة جولدتسيهر الفائقة على المقارنة ، تلك القدرة التي تحدثنا عنها من قبل ، فأهمها بحث له ألقاه في المؤتمر الأول الدولي للأديان الذي انعقد في باريس سنة ١٩٠٠ ، ونشر في المجلد الثالث والأربعين من « مجلة تاريخ الأديان » ، بعنوان « الاسلام والدين البارسي » . في هذا البحث يكشف جولدتسيهر لأول مرة عما كان لدين دولة الأكاسرة من

تأثير في الاسلام في عهده الاول .

ثم عني جولدتسيهر أيضاً بنشر بعض الكتب المهمة ، فنشر « كتاب المعمّرين » ، لأنى حاتم السجستاني سنة ١٨٩٩ ، وقدم له يبحث في هذا النوع من المؤلفات ذكر فيه من كتب كتباً من هذا النوع باللغة اليونانية أمثال لوقيان وفليجون التري Lucian, Phlegon aus Tralles . ونشر كتاب « التوحيد » لمحمد بن تومرت ، مهدي الموحدين ، سنة ١٩٠٣ بمدينة الجزائر . وأخيراً نشر نشرته القيمة لكتاب « المستظهرى » في الرد على الباطنية للغزالي سنة ١٩١٦ بمدينة ليدن ، وفي هذه المنشرة تحدث جولدتسيهر عن فكرة « الاجتهاد » و « التقليد » ، وأماط لشم عن النزاع الذى كان على أشده في العصر الذى بلغت فيه لدعوة الفاطمية الاسماعيلية أوج عزها بين أئمة الفاطمية والاسماعيلية من جهة وبين رجال السنة ومنهجه أهل السنة بعد أن تناوله الغزالي بالأصلاح من جهة أخرى .

ولكن أشهر أبحاث جولدتسيهر وأعظمها نضوجاً وتأثيراً كتاباه المشهوران « محاضرات في الاسلام » ، المطبوع بمدينة هيدلبرج سنة ١٩١٠ . و « اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين » المطبوع بمدينة ليدن سنة ١٩٢٠ . أما الكتاب الأول فعبارة عن نظرة عامة في الاسلام من جميع نواحيه ، نظرة تركيبيه واضحة ، قد حوت جوهر الحية لروحية الاسلام كلها كبايرها جولدتسيهر ، فهو في الفصل الأول منه يتحدث عن « محمد والاسلام » ، ويبين ما فكرت في الضمير وضهارة القلب من دور كبير في الاسلام . وفي الفصل الثانى بحث واسع في « تطور الشريعة » ، فيه يعطى صورة عامة عن تاريخ الحديث ، ويبين له خصصه نص الفقه في تدها نشأة المذاهب . وأهم من هذين الفصلين الفصل الثالث الخاص بتطور علم الكلام ، فيتحدث عن تطور نظرية جبر والاختيار في القرآن ، وعن الفروق بين المعتزلة وأهل السنة من ناحية السلوك الأخلاقى والعبادة ، وينكر صفة حرية لرأى التى توصف بها المعتزلة

ثم يعنى عناية خاصة بالاشعرى ومذهبه ، وينصف المتريدى فيتحدث عنه طويلا ، بعكس ما فعله كتب تاريخ الكلام ، التى تهمله إهمالا غير لائق . ويبى ذلك فصل رابع عن « الزهد والتصوف » ، وفيه يعالج موضوع التصوف فيبين كيف نشأ أولا على صورة زهد ساذج أولى ، وكيف تطور بتأثره بالمؤثرات الهندية والهنذية حتى وصل إلى مذهب وحدة الوجود فى القرن السابع الهجرى . والفصلان الأخيران يبحث أولهما فى الفرق القديمة (الخوارج ، والشيعية) — ويبحث ثانيهما فى الفرق المتأخرة (الوهابية والبابية والبهاية والسيخ والاحمدية) وفى محاولات التى بذلت من أجل توحيد الفرق وإيجاد وفاق بين السنة والشيعية .

فالكتاب صورة كاملة متناسبة الأجزاء للحياة الروحية فى الاسلام .

أما الكتاب الآخر الذى توج به تلك الحياة العلمية الخصبة القوية فهو فى تاريخ تفسير القرآن . يستمر جولدسيهر هذا الكتاب بالحديث عن الخطوة الأولى من خطوات تفسير القرآن ، وهى الخطوة التى تكون تاريخ النص نفسه ، وعمما فيه من اختلاف فى القراءات ، وعن الأسباب التى ترجع إليها هذه الاختلافات . وبعد هذا يبدأ الكلام فى الاتجاهات المختلفة فى تفسير القرآن . فيتناول بالحديث أولا الاتجاه القديم الذى تمثله مدرسة ابن عباس ، ويمتد بزفور أصحابه من « التفسير » ، واقتصرهم على الشرح الحرفى الذى لا يكاد يتجاوز النحر ومعنى الألفاظ ، لأنهم كانوا يشعرون بأن من الخطأ أن يريد لانس أن يعرف أكثر مما أراد الله أن نعرف . وكان يؤخذ عن اليهودية والنصرانية ما يتفق مع ما أتى به القرآن ، ولكن لم يكن هناك تفسير واحد متفق عليه من جميع من عنوا بالتفسير فى ذلك الحين ، بل قد روى عن الشخص الواحد تفسيرات متناقضة متضاربة . ثم يتناول ذلك الحديث عن الاتجاه العقلى الكلامى الذى بدأت المعتزلة واتخذته الفرق الكلامية الأخرى حتى انتهى « بالكشف » للزحشرى . وفى هذا الاتجاه

الجديد أصبح تفسير القرآن أكثر تدقيقاً وأشد عمقاً، فدخلت فيه المسائل الكلامية والنزعات العقلية، وأصبح شديد التعقيد مليئاً بالمناظرات الدينية المتصبة بالعقائد.

وينزل الصوفية ميدان التفسير وفي يدهم سلاح خطير ذو حدين هو التفرقة بين الظاهر والباطن، بين التفسير الظاهري والتأويل الباطني الخفي. فباتون باتجاه في تفسير القرآن يختلف أشد الاختلاف مع الاتجاهات السابقة واللاحقة. وهنـب يعنى جولـدتسيهر بالحديث عن هذا الاتجاه الصوفي في تفسير القرآن، فيكرس له أكبر أقسام الكتاب، متحدثاً عن تطور هذا هذا لـاتجاه، وعن تشعب مناحيه تبعاً لاختلاف أصحابه بعضهم عن بعض، مبتدئاً بإخوان الصفا، ماراً بالغزالي، حتى يصل إلى ابن العربي، فيتحدث عنه حديثاً طويلاً رائعاً.

وتغالى الفرق المتطرفة في هذا الاتجاه مغالاة شديدة، وعلى رأسها الشيعة، فتمثل اتجاهات في تفسير القرآن لا يتصل بالنص إلا أوهن اتصال، اتجاهات يعمن في الرمزية ويغرق في التأويل إلى حد لا يكاد الانسان يستطيع تصويره.

وأخيراً يختم الكتاب بعرض رائع للاتجاه العصري في تفسير القرآن، وهو اتجاه المجددين الذين جعلوا شعاعهم قولهم إن باب الاجتهاد مفتوح. وهم في هذا الاتجاه يسلكون سبلاً شتى، ويرمون إلى أغراض مختلفة. فمنهم من يرمى من ورائه خصوصاً إلى تصوير الناحية الحضارية في الإسلام، كما فعل أمير على؛ ومنهم من يعنى بالناحية الإيمانية المنصلة بالعقيدة، يرمون من وراء ذلك إما إلى تخليص الإسلام من الشوائب التي دخلت عليه وارجاعه إلى ما كان عليه عند السلف، متأثرين أشد التأثير بابن تيمية، كما هي الحال بالنسبة إلى مدرسة الشيخ محمد عبده؛ وإما إلى الدفاع عن الإسلام بازاء

النظريات الجديدة التي أتت من أوروبا فزعزعت إيمان المثقفين وحلت من
فئدتهم عقدة الدين .

وهكذا يقدم لنا جولدتسيهر في الظاهر تاريخاً حياً لتفسير القرآن ، بينما
هو في الحقيقة إنما يعرض لنا فيه مرآة صافية ، تطبعت فيها صورة قوية واضحة
للحياة الروحية طوال ثلاثة عشر قرناً عند ملايين الملايين من المسلمين .

كُرِّلُو القونوسو نَلِينُو^(١)

لم تسكد الشمس الساطعة — في اليوم الخامس والعشرين من شهر يولية سنة ١٩٣٨ — تغزو أحياء مدينة روم الخالدة ، حتى أقبل الشيخ ، الذي جاوز السادسة والستين ، على عمه العلمي لذي اعتد القيام به كل صباح . وكان الشيخ نشيطاً كما أنشط ما يكون الشباب ، وكان الهدوء السجى الذي غمر نفسه المسيجة السمية طوال حياتها يسود شرع رُقِيْنِي حِثْ أقام بالطابق الأول من ثاني منزل فيه ، ولم يكن أهل حى ، ولا أهل المنزل ، يتوقعون جديداً في هذا اليوم ؛ ولم يكن العالم العلمي ، وعالم المستشرقين على وجه الخصوص ، يشعر ، ولو من بُعد ، أنه سيفقد فذاً من أفئذته ، وزعيماً من كبار زعمائه . وإنما كان الجميع ينتظرون من الحياة الرتبة التي يحيونها ، أن تمر على عادتها ، دون أن يصيب جمزها عطل في جزء من أجزائها الدقيقة المعقدة . ولم يكونوا في هذا الظن مخطين ، ولا متفائدين شديدي التفاؤل ؛ فالشيخ هادى البزل ، مرتاح النفس ، ساكن الضمير ؛ والشيخ في صحة جيدة يحسده عليه أمثاله من الشيوخ . نعم ، لقد أصيب منذ حين بتوعك ، ولكنه كان توعكاً خفيفاً لم يحتاج حتى إلى عناية الطبيب . وكان وافر النشاط ، جم الحيوية ، حتى هذا الصباح ؛ فهو بلا مس قد رجع آخر تجرب الطبع بعد شهر يوليو من مجلة « الشرق الحديث » التي كان يشرف على الناحية العلمية

(١) نشرنا هذا بحث من قبل في مجلة « نفثة » لعدد رقم ٣٠ (٢٥ يوليوسنة ١٩٣٩) بمناسبة مرور سنة على وفاة بنو ؛ وقد أعدنا نشره هنا بعد بعض التعديلات مع إضافة أشياء جديدة عرفناه بعد ظهور مقال . وقد رجعنا فيه إلى بحث لذي كتبه الأستاذ يثى دلائيد في مجلة « شرق الحديث » سنة ١٩٣٨ عدد شهر سبتمبر ؛ وإلى الخطاب الذي كتبه لأستاذ ميكيجو جويدي في حفلة تأبين بنو في أكاديمية لندى لأهلية بمحة ١٨ فبراير سنة ١٩٣٩ . وقد ظهر هذا الخطاب في « أصم قسم العلوم الأخلاقية والفيلوسوفية » باكاديمية لندى لأهلية ، للسلسلة رقم ٦ ، لمحة رقم ١٥ ، مسكراسة ١ — ٣ ، بنير — فبراير سنة ١٩٣٩ ، روم .

منها . وهو في هذا اليوم قد أكبَّ على عمله في الصباح الباكر ، لا يصرفه عنه صارف من ألم ، أو تصور لألم ؛ ولكن من ذا يعرف نيات القدر ؟ استمر الشيخ في عمله ساعة أو تزيد ، أحس من بعدها بتغير مفاجيء ، هز كيانه كله هزاً عنيفاً ، على غير توقع منه ، ولا انتظار من ابنته العزيزة « ماريّا » ، وأخته الوفية « أثّا » ، اللتين أقبلتا عليه مرتاحتين ، تنظران إلى وجهه الصبوح المشرق والصفرة تعلو نواحيه وتشتد شيئاً فشيئاً ، وإلى عينيه الزرقاوين اللامعتين وهما تستحيلان إلى سواد قاتم ، وإلى جبهته العريضة الطويلة معاً والدم يفادرها من غير رحمة ولا توان . وتحملان في يديهما الرحيمتين هذا الرأس المستطيل الذي وعى من العلم ما يذهل له كل مطلع وباحث ، وهذه القامة الفرعاء في غير هزال ولا إفراط في الطول . ولكن ماذا تستطيعان ، والموت قد أراد ، وإرادته نافذة ، لا يقوى على الوقوف في سبيلها كائن مامن الناس ، على الرغم من وابع حيلة الانسان ، هذا المخلوق الضعيف ، في كفاحه ضد قوى القدر .

مات إذاً نلينو ، وفقد العالم بفقده زعيم المستشرقين المعاصرين . ولد كركلو الفونسون ليلينو بمدينة تورينو في السادس عشر من شهر فبراير سنة ١٨٧٢ ، من أم لومباردية هي سجنه موتيني ، وأب ييموتى اسمه چوثنى . وكان هذا الأب أستاذاً لعلم الكيمياء مشهوراً ، نقل بعد ميلاد ابنه بقليل إلى مدينة أودينه . وفي هذه المدينة أتم الطفل دراسته الابتدائية والثانوية ، وكان موفقاً فيها كل النوفيق ، يمتاز على جميع أقرانه ، إن في كثرة التحصيل أو في حسن الخلق . وتدل كراسات دراسته الأولى على جده المفرط ، والدرجات التي كان يحصل عليها على ميله الشديد إلى الدراسات الأدبية والدراسات الطبيعية والرياضية معاً ، مما سيكون له أثر كبير في حياته العلمية فيما بعد . أما تربيته المنزلية فكانت حازمة ، لا تخلو في بعض الأحيان من الصرامة والقسوة . وإليها يرجع الفضل فيما ساد سلوك الطفل العلمى والخلقى من جد وانصراف عن اللهو .

وكان له منذ طفولته ولع شديد بالجغرافيا ، فأقبل على ما كان يكتب فيها يقرأه بشغف شديد ، وبخاصة كتب الأسفار ، التي استهوت خيال الطفل ، فجعلته يحلم بأن يصير في يوم مامن الأيام رحالة مغامرا ، يستكشف المجهول من البقاع والأصقاع . ولما كان هذا الحلم بعيد المنال وهو في هذه السن الصغيرة ، فقد كان يسرى عن نفسه هذا الشجن بأن يرسم مصورات جغرافية لبقاع شبه مجهولة في وسط أفريقية ، معتمدا في ذلك على ماقرأه في كتب الأسفار والرحالين .

وإلى جانب شغفه المبكر بتقويم البلدان ووصف الأرض ، كان مغرماً بدراسة اللغات الأجنبية ، معنياً بالوقوف على أسرارها . فدرس أشهرها باقباله على الدروس الليلية التي كانت تنظمها بلدية أودنه .

وكان يعنيه من كتب الجغرافيا ما كان يكتب عن آسيا وأفريقية خاصة لأنهما القارتان اللتان لم تستكشف في جميع أجزائهما بعد . ولما كانت اللغة العربية أوسع اللغات انتشاراً في الأجزاء شبه المجهولة من لأوربيين في هاتين القارتين ، فقد اندفع الفتى الطامع إلى دراسة هذه اللغة . فبدأ تعلمها دون استئذ ، ودون كتب في نحو اللغة و صرفها ، بأن كان يديم النظر في كتاب جمع منتخبات من الأدب العربي ، وقع نظره عليه في مكتبة بلدية أودنه . ولما رأى والده منه هذا الحرص على تعلم تلك اللغة ، أمدّه بكتب في النحو والصرف . واستمر الفتى في دراسة اللغة العربية حتى كان في استطاعته ، وهو لم يدخل الجامعة بعد ، أن يعرف أصولها ، وأن يفهم حتى الصعب من نصوصها . ولم يقتصر على دراسة اللغة العربية وحدها من بين اللغات السامية في هذه الفترة ، وإنما درس أيضاً العبرية والسريانية .

ثم دخل جامعة تورينو ، وقد كان بها في ذلك الحين مستشرق كبير هو أيتلوبيني الذي اشتهر خصوصاً بدراساته الايرانية إلى جانب تدريسه لغة

العربية واللغات السامية الأخرى، فتتلمذ له نلينو، وظل مخلصاً له طوال حياته،
وحين وفاته كتب عنه مقالاً قيماً في «مجلة الدراسات الشرقية» ج ٩ ص ٢٣٢
(ص ٢٣٤) ومقالاً آخر في «دائرة المعارف الإيطالية»، كما تتلمذ أيضاً
لأستاذ الجغرافيا المشهور في ذلك الحين، ونعني به جويدو كورا.

وكانت با كورة هذا الولع المزدوج بالعربية والجغرافيا أن أخرج كُرّلو
الصغير الذي لم يتجاوز الثامنة عشرة بعدُ بحثاً عن «قياس الجغرافيين العرب»
لخطوط الزوال». وفي هذا الفصل القيم كشف عن علم واسع باللغة العربية
ومعرفة دقيقة بالكثير من المسائل الفيلولوجية والتاريخية والعلمية، ثم عن
سيطرة على منهج في البحث مستقيم، يمتاز بالدقة والاستقصاء والعناية بدقيق.
المسائل لا يحلها. وهو منهج قويم تميزت به كل مباحث نلينو، وجعل منه
فيلولوجياً عربياً من الطراز الأول. ولعل واحداً من المستشرقين لم يستطع
أن يفقه في هذا المنهج ولا تلك الطريقة. فكان عقل نلينو العلى قد اضج
نضجاً مبكراً جداً لم يسبقه في ذلك من بين المستشرقين إلا جولد تسيهر.

وهكذا بدأ نلينو تخصصه العلى في هذه الناحية الجغرافية الرياضية عند
العرب. وقد برع فيها في هذه السن المبكرة، حتى إن جوفنسى إسكيبيرلى
الفلكى الايطالى المشهور، وأخاه تفلسطينو أحد المستشرقين البارعين، عهدا
إليه في سنة ١٨٩٤ بنشر زيج البتاني، الفلكى العربى المشهور، وترجمته
والتعليق عليه. وهو عمل ضخم يتردد في القيام به أعظم الباحثين، فما بالك
بشباب لم يتجاوز الثانية والعشرين؟ وقد كان لهذا الزيج أثر كبير في علم
الفلك عند العرب، ثم في علم الفلك عند المسيحيين في العصور الوسطى، إذ
كان مصدراً من أهم مصادرهم في هذا الباب. وقد ترجم إلى اللغة اللاتينية
في وقت مبكر، ترجمة أقبل عليها علماء أوروبا يدرسونها حتى عصر النهضة، حين
عفى على ما فيه ما جاء به علم الفلك الجديد على يد كوبرنيكس وكبلر وجاليليو
من نظريات تخالف نظريات بطليموس.

ولكن نينوى لم يحجم عن الاقبال على هذا العمل . ومن أجل هذا سافر إلى أسبانيا ليطلع على المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب ، وهي الموجودة بمكتبة الاسكوريال . وبدأ في دراستها لكي يعدها للنشر والترجمة والتعليق . وناهيك بالعمل الضخم الذي يتطلبه نشر هذا الكتاب ! لقد اضطر الشاب العالم إلى الرجوع إلى كل ما وصل إلى يديه من تراجم لاتينية ، وإلى مخطوطات كثيرة يستخلص منها من المواد ما يعينه على تفهم الكتاب والتعليق عليه . ولم يكتف بهذا كله ، بل كان يرجع إلى المصادر اليونانية واللاتينية والفهلوية والهندية ، وهي التي عنها أخذ الفسكيون من العرب نظرياتهم . وكانت نتيجة هذا البحث كله ثلاثة مجلدات ضخمة في ١١٣١ صفحة من قطع الربع !

وكان هذا العمل وحده كافياً لأن يجعل من نينوى أكبر حجة في تاريخ الفلك عند العرب ، وأن يهيء له مركزاً عالمياً ممتازاً في هذا الباب . وفعلاً اعترف له العلماء والمستشرقون بهذه المسكنة التي لم يكن ينازعه فيها منازع ، حتى إن إدارة « دائرة المعارف الإسلامية » عهدت إليه بكتابة المواد الخاصة بتاريخ الفلك عند العرب (تنجيم ، فلك ، أسطرلاب) . وكذلك فعلت « دائرة معارف الدين والأخلاق » الانجليزية . ولما دعت الجامعة المصرية القديمة في سنة ١٩٠٩ ، طبعت إليه أن يلقي محاضرات في تاريخ الفلك عند العرب باللغة العربية ، تمخضت عن كتاب هو أفوم ما كتب في بابه . وقد ظهر باللغة العربية (في أربع كراسات تشتمل على ٣٧١ صفحة من قطع الثمن) تحت عنوان « علم الفلك ، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى ، وطبع في روما سنة ١٩١١ .

وعلى الرغم من هذا كله لم تكن عناية نينوى بالفلك على هذا النحو الممتاز إلا جانباً واحداً من جوانب نشاطه العلمي العديدة المتنوعة . فدراسة الجغرافيا والفلك وتعمقهما إلى هذا الحد الذي يدعو إلى أشد الإعجاب ، لم يكونا ليحولاً بين هذه العقيدة العلمية الفسيحة المتشعبة ، وبين ولوجها بجميع ميادين

النشاط العلمي في الاستشراق الخاص بالعرب والاسلام ، والعلم بمسائلهما
علما دقيقا ، يقوم أولا وبالذات على تحقيق النصوص ، والكشف عن النادر
من الوثائق والمجهول من المخطوطات .

فكتب وهو في الثالثة والعشرين مقالا قويا عن « نظام القبائل العربية في
الجاهلية » ، فيه بحث هذا النظام من الوجهة التاريخية والسياسية والاجتماعية
بحثا عميقا يدل على ذكاء نادر ، واستقامة في الحكم والتقدير ، شهد بهما لأب
لامانس في كتابه المشهور « مهد الاسلام » . وقبل ظهور هذا المقال بحوالى
عام ، أخرج نلينو كتابا جمع فيه أشهر السور القرآنية ، ورتبها ترتيبا تاريخيا على
حسب النتائج التي انتهى اليها نذكره في كتابه عن « تاريخ القرآن » وأضاف
اليها تعليقات ومعجما بأهم ما فيها من الفاظ قارنها بمقابلاتها في اللغات السامية
الأخرى .

واشتهر الشاب العالم في ايطاليا شهرة واسعة . ففتحته وزارة المعارف
الاطالية مكافأة دراسية لكي يدرس في القاهرة ، فجاء إليها في ديسمبر
سنة ١٨٩٣ ، واستمر في مصر حتى مايو من العام التالي . وهنا استطاع أن
يستفيد كثيرا ، وأن يستخدم قدرته الفائقة على الملاحظة في فهم أحوال مصر
خصوصا ، والشرق والاسلام على وجه العموم . وكان لهذه الرحلة أثر قيم
في حياة نلينو العلمية فيما بعد . وبعدها أخرج كتابا عنوانه « اللغة العربية
في لهجتها المصرية » لكي يدرس الايطالى اللغة العربية بواسطته .

وبعد أن عرج على اسبانيا عاد إلى بلاده ، فأُسند إليه شغل كرسى اللغة
العربية في معهد نابلى الشرقى في نوفمبر سنة ١٨٩٤ ، وقد ظل به حتى سنة ١٩٠٢
حين عازمت الحكومة على شغل كرسى اللغة العربية في جامعة بيسرمو ، وقد
كان خاليا منذ زمن طويل . فلم تجد خيرا من نلينو تضعه في هذا المركز
الذى ظل به حتى سنة ١٩١٣ . وفي هذه السنوات التى قضاه في بيسرمو ، أظهر
نلينو نشاطا عظيما ، سواء في التحصيل والدرس ، أو في أداء مهمة التدريس

التي عهد اليه بها خير أداء وأحسنه ؛ فعكف على قراءة الكثير جداً من الكتب العربية في فروع العلم المختلفة ، لم يترك فيه باباً ، ولم يهمل مسألة من مسائله ، دون أن يقف عندها فيطيل الوقوف ، مهتماً بالدراسات العربية وحدها ، دون غيرها من الدراسات الشرقية ، بخلاف غيره من المستشرقين الذين كانوا في الغالب يوجهون نشاطهم إلى أكثر من ناحية واحدة من نواحي الاستشراق من عربية وإيرانية وآرامية الخ .

وكانت عناية نلينو بالنواحي الأخرى بالقدر الذي يفيد في دراسته العربية لحسب ، لا من أجل التأليف والبحث فيها . وفي هذا يقول لأحد زملائه في جامعة طرمو : « لا أريد أن يعزى شيء على الخروج من دراسة العرب وحدهم إلى دراسة أخرى ، ولكنني أريد أن أعرف عن العرب كل شيء . . . ولعل ذلك راجع إلى طبيعة نلينو في البحث والتفكير ؛ فهو يحب التخصص ودراسة المسائل الدقيقة الصغيرة ، ويمسك سبل المنهج التحليلي ، ولا يميل مطلقاً إلى الدراسات التركيبية الواسعة . ولهذا لم يكن له من هذا النوع الأخير شيء ، اللهم إلا في الحالات القليلة التي كان يضطر إليها اضطراراً كما في كتابته للمواد الخاصة بالكلمات العامة (مثل الاسلام ، محمد ، فلك) في دوائر المعارف التي اشتغل بالتحضير فيها .

واستمر نلينو في دراساته العلمية في طرمو ، لم ينقطع عنها إلا مرة واحدة حين رحل إلى الجزائر سنة ١٩٠٥ بمناسبة انعقاد المؤتمر الدولي للمستشرقين في هذه المدينة حينذاك . وهناك في الجزائر دفعته نزعته إلى الأسفار إلى زيارة بلاد الجزائر حتى الأجزاء غير المعروفة تماماً منها .

وبعد غزو إيطاليا لطرابلس ، لجأت اليه وزارة المستعمرات لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الاسلامي ؛ فكان مديراً للجنة تنظيم المحفوظات العثمانية ولمكتب الترجمة . وفي هذا أفاد الحكومة الإيطالية فائدة قيمة ، خصوصاً فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية في طرابلس إلى اللغة

الايطالية ، ثم في مسألة الخلافة التي أثارها الأتراك في ذلك الحين ، وكانت موضوعاً لكثير من المناورات السياسية إبان الحرب العظمى . فقد كتب عن الخلافة رسالة طويلة بحث فيها طبيعة الخلافة على وجه العموم ، والخلافة العثمانية « المزعومة » (على حدد تعبيره) بوجه خاص . وقد عالج مسألة الخلافة من بعد مرة أخرى في سنة ١٩٢٤ في مجلة « الشرق الحديث » بمناسبة زوال الخلافة العثمانية .

وكان لهذا الغزو أثره أيضاً في زيادة عناية الحكومة الايطالية بالدراسات الاسلامية . فأنشأت في جامعة روما إلى جانب كرسي الأدب واللغة العربية كرسيًا لتاريخ الاسلام ونظمه أسنيد شغله إلى نابلي في سنة ١٩١٥ . وفي هذا الوقت عينه تخلى له جويدي الكبير عن لاشراف على مجلة « الدراسات الشرقية » . فأشرف على إخراجها ، وكتب فيها مقالات قيمة فيما بين سنة ١٩١٥ وسنة ١٩٣٠ ، أشهرها المقالة الخاصة بأصل تسمية المعتزلة واسم القدرة ولمقالة الخاصة بفلسفة ابن سينا ، وهن هي شرقية أو إشرافية ، وهي المقالات التي ترجمناها في هذا الكتاب . وقد حل هذه المشاكل المعقدة في تاريخ الكلام والفلسفة الاسلامية حلاً يكاد يكون نهائياً ، على لرغم مما أثارته بين جميع الباحثين من قبل من اختلافات . ويتصل بهذا أيضاً مقالان كتبهما عن ابن الفارض بمناسبة ترجمة تذيئه الكبير إلى اللغة الايطالية ، وفيهما كشف عن سعة اطلاعه المدهشة على المذاهب المسيحية وعلى الافلاطونية المحدثة ، وعن معرفته الدقيقة بأخفى أحوال الصوفية النفسية .

ثم عنى بالشريعة الاسلامية ، وكان له فيها بع طويل ، خصوصاً حين أثبت مسألة وجود قانون سرياني سابق على الشريعة الاسلامية وبه تأثرت . وقد أثبت نابلي ، بحجج لا تحتمل الشك ولا تستسلم للنتقض ، أن القوانين المسيحية الشرقية تعتمد كلها على الشريعة الاسلامية ، ومنها استمدت . وكانت مناظراته في هذا الصدد مثاراً لا عجاب للجميع حتى خصومه أنفسهم .

وفي سنة ١٩٣١ أنشئ في إيطاليا « معهد الشرق » من أجل دراسة
أحوال الشرق وشؤونه السياسية والاقتصادية والثقافية ، وخصوصاً الشرق
الإسلامي . فعين نلينو مديره العلمي . وهذا المعهد هو الذي يخرج مجلة
« الشرق الحديث » التي تعبر عن نشاط هذا المعهد الدراسي .

وملأت شهرة نلينو الأسماع سواء في إيطاليا أو في الخارج . فنيطت به
مهام ضخمة وحاز القاباً رفيعة . فكان عضواً في مجلس التعليم الأعلى ولجنة
المعارف ، وأصبح عضواً في الأكاديمية الإيطالية في مارس سنة ١٩٣٢ .
وأُسندت إليه رئاسة القسم الشرقي في تحرير دائرة المعارف الإيطالية . وفيها
كتب أهم المواد الخاصة بالاسلام والعرب . كما كان عضواً شرف لكثير
من الهيئات العلمية في الخارج .

ولعل واحداً من المستشرقين لم يكن أوثق من نلينو صلة بمصر .
فالجامعة المصرية القديمة قد دعتة إلى تدريس تاريخ الفلك عند العرب في
سنة ١٩٠٩ — سنة ١٩١٠ ، ثم تاريخ الأدب العربي في السنتين الدراسيتين
التاليتين . وكان لتدريسه في الجامعة المصرية القديمة أخطر الأثر في تكوين
كبار الأدباء في مصر لأن . فقد استحدث منهجاً جديداً لدراسة تاريخ الأدب
العربي ، لم يكن معروفاً في مصر من قبل . وقد شهد بفضلته على الجامعة أكبر
تلاميذه فيها ، ونعني به الدكتور طه حسين بك في أول كتابه « في الأدب
الجاهلي » . وكم كان الرجل يعطف على مصر ويحب المصريين ! ولم تنس له
مصر هنا كله . فدعته الجامعة الجديدة فيما بين سنة ١٩٢٨ و سنة ١٩٣١
لتدريس تاريخ اليمن بكلية الآداب لمدة أربعة أشهر كل سنة ، وعين عضواً في
المجمع اللغوي سنة ١٩٣٣ .

وفي السنوات الأخيرة من حياته عني بطبع « تاريخ المسلمين في صقلية »
لميكيله أماري ، والتعليق عليه تعليقات طويلة . أضاف فيها خلاصة نتائج البحث
في السنوات التي تلت آخر طبعة للكتاب حتى هذه الطبعة الجديدة ، حتى

فجعل منه أثراً خالداً من آثار البحوث التاريخية العميقة الدقيقة . كما كتب الكثير من المواد في « معجم القوانين الايطالى الجديد » . وكلها خاصة بالمسائل الفقهية وأنواع النظم التشريعية فى الاسلام . وقد شرحها نلينو شرحاً واضحاً دقيقاً يدل على سعة فى فهم الفقه الاسلامى ونظم الاسلام التشريعية . وفى شتاء سنة ١٩٣٧ زار مصر زيارته المعتادة من أجل حضور جلسات المجمع اللغوى . فلما انتهت الدورة سافر إلى بلاد العرب السعودية وظل زمناً بمدينة جدة ، واستطاع أن يزور بعض البلاد لداخلية مثل الطائف . واصطحب معه فى هذه الرحلة ابنته الآنسة ماريًا ، وكانت رحلة موفقة استطاع فى أثناءها مقابلة الملك ابن سعود والاتصال بالشخصيات السياسية الكبرى فى المملكة العربية السعودية . واستطاع أن يدرس هذه البلاد من جميع نواحيها . فعزم على كتابة بحث كبير فى حياة هذه البلاد فى شتى مظاهرها . وبدأ فى كتابته فعلا فى أثناء رحلته . فوضع الصورة الاجمالية للكتاب وجمع له المواد المختلفة . واستطاع أن يكتب القسم الاول منه وهو الخاص بالنظام السياسى والادارى والقضائى فى المملكة العربية السعودية . وعاجله الموت قبل أن يتم القسمين الثانى والثالث الخاصين بالحياة الدينية الثقافية فى الحجاز ، وبجدة وما حوطها . وبرحلته من جدة إلى ما بعد الطائف . وهذا الكتاب قد عنيت الآنسة ماريًا بطبعه ، فظهر فى العام الماضى (سنة ١٩٣٩) كأول مجلد من « مجموعة مؤلفات نلينو المنشورة وغير المنشورة » ، وهى التى يشرف « معهد الشرق » على طبعا وإخراجها . والقسم الاول منه كتبه نلينو نفسه كما ذكرنا ، أما القسمان الثانى والثالث فقد حررتهما الآنسة ماريًا اعتماداً على التعليقات والمواد التى تركها والدها ، وألتي اشتركت هى فى جمعها وكتابتها . ومكانة نلينو من بين المستشرقين جميعاً مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر ولندكه . وهو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية ، وسعة اطلاعه على مختلف المسائل الاسلامية والعربية ، وتعدد مناحى نشاطه ؛ كما يمتاز بمنهجه

التحليل الاستقرائي الذي يحول بينه وبين الالتجاء إلى افتراض الفروض
الواسعة الجريئة ، التي إن دلت على نفوذ البصيرة وعمق الوجدان ، فإن فيها
الكثير من الخطر . ويمتاز أيضا ببحوثه التحليلية الدقيقة ، فهو لا يلجأ إلى
البحوث التركيبية الشاملة إلا إذا حمل عليها قسراً . ولهذا فإن نتائج أبحاثه
تتأرجح حاسمة في معظم الأحيان ، إن لم يكن فيها كلها . وهو في استقامته في
الحكم لا يكاد يجاريه أي مستشرق آخر على وجه الإطلاق .

فهرس الاعلام

ابن يونس الاريلي : ١٤٢	آدم : ٢٣٢ ، ٢٣١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٥
الاردبيلي : ١٢٩	٢٣٧ ، ٢٣٤
ابن اردشير : ٧٤	الامدى (سيف الدين) : ١٦٣ ، ١٦٢
اروس : ٢٦	آمنه : ٢٣٣ ، ٢٣٢
ارستوقان : ١٠	قان آردونك : ١٠٠ ، ٨٧ ، ٦٦ ، ٥٠
ارسطو : ١١ ، ١٧ ، ١٢ ، ١٣ ، ٤٤	عبد الله بن اياض : ٢٠٨ ، ٢٠٦
٨٧ ، ٨١ ، ٧٩ ، ٧٨ ، ٧٥ ، ٥٩ ، ٥٨	الاباى : ٥٤ ، ٤٣
٨٨ ، ٩٤ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١١١	أبجر (الملك) : ٦٧
١١٤ — ١١٦ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٢	ابن أبجر : ٦٤ — ٦٧
١٣٨ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ٢١٩ ، ٢٤٨	ابراهيم : ٢٣٥ ، ٢٣٧ — ٢٣٧
٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٥ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥	أبقراط : ١٦ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٠ ، ٥٢
٢٧٦ ، ٢٧٩	٥٤ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٩٤ ، ١٤٠
أرنولد : ١٧٤ ، ١٨٥ ، ١٩٠	اپلونيوس : ٥٩
اسماعيل الازجى : ١٣١ ، ١٣٢	الابرى : ١٦٦
١٦٨ — ١٧٠	ابن الاثير : ١٢٨ ، ١٣٥ ، ١٣٧
أبو طالب الازجى : ١٣٢	١٩٨
اسحق بن حنين : ٤٨ ، ٥١ ، ٥٨	اجشاس : ١١٩
٢٩٦ ، ٨١ ، ٥٩	احمد عيسى : ٩١
اسرائيل الاسقف : ٦١ ، ٧٤ — ٧٥	أنخودميه : ٥٤
اسقليوس : ٤١	ادريس بن ادريس : ١٩٦ ، ١٩٧
اسكيريلى (جوفى وتشلستينو) : ٣٢٣	ابن نجاه الاريلي : ١٣٥
اسكاروس : ٨١ ، ١٠٠	
الاسكندر : ٥ ، ٤	

اکیلاوس : ۴۹
 اقلیدس : ۱۴۲، ۵۹، ۵۸
 الرش : ۲۰۱، ۱۷۵
 السیادیس : ۳۰
 الیاهر خای جرش : ۲۳۴
 الینوس : ۸۷
 اماری : ۲۲۸، ۱۸۷، ۱۳۲
 امبادو کلیس : ۱۲۵
 امقیدورس : ۴۱
 امونیوس : ۱۱۲، ۸۱، ۵۰، ۴۱
 امیدروز : ۱۴۹
 امیر علی : ۳۱۸
 أنا نلینو : ۳۲۱
 انستاس الکرملی : ۱۰
 انقیلاوس : ۴۷ — ۵۰
 انوش : ۲۲۸
 انوشروان : ۵۶
 اهرن : ۵۴، ۴۳
 اوتو : ۲۳
 اوری : ۲۶۷
 اوریاسیوس : ۵۸
 اوریجائس : ۲۱، ۸
 اوزنر : ۳۰۰، ۴۳
 اوطولوقوس : ۵۹
 اوجسطس : ۶۴، ۴۴، ۴

اسکیلوس : ۲۹
 اسماعیل : ۲۲۸
 آسمانی : ۱۱۷، ۱۰۴، ۵۳
 اشپتا : ۱۹۴
 اشکینر : ۱۷۵ — ۱۷۷، ۱۸۴، ۲۸۱
 ۲۰۱، ۲۰۰
 اشکینیدر : ۳۷، ۴۴، ۵۰، ۶۱
 ۷۸، ۷۹، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۱۵
 ۲۶۷ — ۲۶۹
 الاشمعی : ۸۴، ۴۴، ۱۹۴، ۲۰۶
 ۲۱۵، ۲۱۶، ۳۱۷
 اصطافن : ۴۲، ۴۳، ۴۷، ۴۹، ۵۴
 ابن ابی اصیبعه : ۴۳، ۴۶، ۴۹
 ۵۰، ۶۱ — ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۷۳
 ۷۵، ۷۶، ۷۸ — ۸۰، ۸۲، ۸۶
 ۸۷، ۸۸، ۹۲، ۹۶، ۱۰۲، ۱۰۴
 ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۴۸، ۱۶۳
 ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۷۸
 الاصح : ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۷
 اغریافون تسبیم : ۲۵
 الافرویدیسی (الاسکندر) : ۸۱
 ۱۱۰
 افلاطون : ۷، ۹، ۱۰، ۲۱، ۲۳
 ۸۱، ۱۰۵، ۱۱۹، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۳
 افلوطن : ۱۳
 محمد اقبال : ۲۴۵، ۲۵۹

البرادی: ۱۹۸، ۲۰۸	أوغسطینس: ۲۰، ۲۵
ابن محمود البربری: ۱۹۶	أولیری: ۳۷
پرتای: ۳۸	ابن ایاس: ۲۲۸
بر ترم: ۳۲	ایلیوس: ۴۳
برتشیا: ۵۱، ۵۳	الایچی: ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۱
بر تولد: ۱۰۰	۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶
فان دن برج: ۲۵۰، ۸۳، ۶۲	ب
برجش: ۴	احمد بابا: ۱۶۵
برجستر پسر: ۱۵، ۴۵، ۴۸، ۵۱	بار پیه دی مینار: ۴۰
۵۸، ۶۴، ۶۶، ۱۰۰	بارحدبشبه: ۵۳
برداخ: ۲۷	البارونی (سلیمان): ۱۹۸
البرذعی: ۱۴۳	البارونی (ذکریا): ۲۰۸
برقلس: ۴۱، ۴۷، ۵۰، ۷۴	روجر باکون: ۲۴۶، ۲۷۷، ۲۹۰
برکرت: ۲۳	باخیا بن باقودا: ۱۴۸
پروپوس: ۴۴، ۵۴	باور: ۷۹
بروکین: ۱۰، ۷۸، ۸۵، ۹۳، ۹۵	پیس: ۵۹
۹۷، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۸	البتانی: ۳۲۳
۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳	یتسولد: ۳۰۱
۱۶۶، ۱۶۸	یتسی: ۱۷۵، ۳۲۲
برون: ۱۱۵	بتلر: ۴۰
بریسون: ۱۶	البخاری: ۱۲۷، ۱۲۸
بریم: ۲۶۲، ۲۷۲	بختیشوع (جورچیس بن): ۵۶
بریه: ۸۰، ۸۱، ۸۳	« عیید الله بن »: ۴۹، ۵۱، ۵۶
بزرجمهر: ۲۷۵	« علی بن »: ۵۶
بزیلیدس: ۸	بدر (مولی المعتضد): ۹۱، ۱۲۴
ابن البطریق: ۱۰۳	البدیعی: ۹۰

دی بور: ۱۷۷، ۱۵۰، ۹۰، ۸۹، ۸۶، ۸۲

پوزی: ۲۷۴، ۲۵۸، ۲۵۵، ۲۵۴، ۲۴۵

پوکوک: ۲۱۲، ۱۹۹، ۱۸۷، ۱۷۵

۲۵۳، ۲۵۲، ۲۴۹ — ۲۴۷، ۲۴۵

بولس الأجانیطی: ۵۸، ۴۳

بومشترك: ۴۵، ۳۷، ۵۳ — ۵۵

۱۰۸، ۱۰۴، ۱۰۰، ۸۱، ۷۷، ۶۰

۱۱۷، ۱۱۵، ۱۱۱

پونس: ۲۴۹، ۲۴۷

پوون: ۸۸

پویچ: ۷۹، ۵۹

پیتهوفن: ۳۰۴

البيروني: ۲۳۶، ۱۴۶، ۱۱۰، ۸۲

البيضاوي: ۱۹۳

ابن البيطار: ۹۷

پيلاجيوس: ۲۰۰

البهقي: ۵۰

ت

تقسيمان: ۲۹

تذارى: ۱۰۴

الترمذی: ۲۲۵

تريلتش: ۳۰۰، ۳

تكانش: ۸۱، ۷۰، ۶۰، ۵۳، ۳۷

ابن التليذ: ۷۳

تنخوم أورشليمي: ۳۰۸

التنوخى: ۱۵۰

ابن بطلان: ۹۵، ۹۴، ۴۹

بطليموس: ۳۲۳، ۱۴۲، ۶۰، ۵۹، ۱۶

بطليموس الغريب: ۱۱۰

البغدادى (الخطيب): ۱۴۴، ۱۳۲، ۷۴

البغدادى، (عبد القاهر): ۱۸۰، ۱۷۴

۲۱۱، ۲۰۹، ۱۹۵، ۱۸۵

يفاعمل: ۸۳

بكر: ۳۰۶ — ۲۹۹، ۲۰۲، ۹۸، ۳

۳۱۲، ۳۱۱، ۳۰۷

البكرى: ۱۹۷

ابن بكس: ۹۲

البلاذرى: ۳۰۱

پلاثيوس: ۱۷۹، ۱۷۵، ۱۵۳، ۱۲۴

۲۸۰، ۲۶۵، ۲۱۵

أبو زيد البلخي: ۱۲۵، ۸۲

أبو معشر البلخي: ۱۴۵ — ۱۴۴

البلذی (انثاسيوس): ۵۵

پنتو: ۱۱۴، ۷۴

بنيامين: ۷۷

بهاء الله (البابي): ۲۳۶

البهشي: ۱۳۸

ابن بريس: ۱۰۴

ابن بريس: ۱۰۴

بهمنيار: ۲۸۶

بور: ۱۳۵

بودل: ۲۵۷، ۲۵۴

التمانوى : ٢١١

التوحيدى : ٨٨٠٨٦ — ١٤٣٠٩٠

١٥٠٠ ، ١٤٩

توراندرية : ١٢٠٩

تورى : ٣٩

توقان : ١٠

تولك : ٢٥٣٠٢٤٥ — ٢٧٤٠٢٥٥

توما الاكوبى : ٢٢

ابن تومرت : ٣١٦

فون تيملى : ٤٦٠٤٥

ابن تيمية : ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٦٤ ، ١٦٦

٢٢٣ ، ٢٢١ — ٣٠٠ ، ٢٢٥

ث

ثابت بن سنان : ٩٢٠٧٣

ثامسطيوس : ٧٧ ، ٤٩

ثودوسيوس : ٤٩

ثاودوسيوس (روم.نوس) : ٦٠

ثوفرستس : ٨١

الشمالي : ١٦٠

الشمالي : ٢٢٢ ، ٢٢٩

عمر الثلاثي : ١٩٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨

ابن ثوابة : ١٣٩

ثورنديك : ٢٥

الثورى : ٦٦

ثيادورس : ١٠٤

ثيودوتوس : ٤١

ثيودوسيوس : ٥٩

ثيودوسيوس الثاني : ٦٤ ، ٤٠

ثيوفيلي : ١٠٤

ج

جبر بن حيان : ١١٠ ، ١١٣ ، ١١٦

الجاحظ : ١٠٣ ، ٥٧ — ١٠٥

١٣٥ ، ١٤٠ ، ١٤٩ ، ١٩٥ ، ٢١٠

٢٣٤ ، ٢٣١ ، ٢١٧ —

جاسيوس : ٥٠ ، ٤٩ ، ٤٧

جالان : ١٧٥ ، ١٧٨ ، ٢٠١ ، ٢١٢

جالينوس : ٤٥٠ ، ١٦ — ٥٤ ، ٥٢

٥٨ ، ٦٥ ، ٦٥ ، ٧٩ ، ٩٤ ، ٩٨

جاماسب : ٢٧٥

جاني (اسد بن) : ٥٧

جب : ١٠٧

الجبائي : ٩٧ ، ١٤٤ ، ١٩٤

جبرائيل بن بختيشوع : ٩٢ ، ١٠٤

ابن جبرول : ١٢٥

جبرين (الملاك) : ٢٢٨

جبريني : ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٥ — ١٠٧

بن جبر : ٩٣ ، ١٥٣

ابن أبي جرادة : ١٣٤

جراف : ٣٧ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ ، ١٠٤

الشريف الجرجاني : ١٧٤ ، ١٩٣

١٩٨ ، ٢١١

جرکه : ٥

جوندولف : ۳۲۶۳۰
 میکنتچلو جویدی : ۳۲۰
 جویرجاس : ۱۸۹۶۱۸۳
 الجوبی : ۱۳۵
 جیتزلو : ۲۰۱
 جیتہ : ۳۳۶۳۲، ۳۰، ۲۹، ۱۸
 ابن ابی الجیش : ۱۶۸
 چیرار (سان پول) : ۱۰۰
 الجیمالی : ۲۰۶، ۲۰۵
 الجیلانی : ۱۳۵ — ۱۳۷، ۱۶۰
 ۱۷۱ — ۱۷۰
 چیوت : ۱۶۸
 جیورجہ : ۳۲

ح

ابن الحبر : ۲۶۶
 ابن حجر : ۲۲۱، ۶۶
 ابن ابی حدید : ۱۹۱
 الحریری : ۱۸۸
 ابن حزم : ۱۵۱ — ۱۵۲، ۱۹۱ —
 ۳۱۴، ۲۱۶، ۲۱۰، ۲۰۹، ۱۹۴
 حسان بن ثابت : ۲۲۸
 الحسن (ابن علی) : ۲۲۶
 الحسن البصری : ۱۷۳ — ۱۷۵
 ۱۸۶، ۱۸۴، ۱۸۰
 الحسین (ابن علی) : ۲۲۶
 أحمد بن الحسین الاباضی : ۲۰۸

جریفینی : ۴۱
 جریرت : ۱۴۰
 ابن جزلة : ۹۹، ۹۷، ۹۶
 جستلیان : ۵
 جسموندی : ۱۱۷
 جعفر الصادق : ۱۵۰
 جلیو : ۳۲۳
 ابن جمیع : ۲۰۴
 جوتیه : ۲۶۲، ۲۴۸، ۲۴۷، ۲۴۵
 ۲۹۲، ۲۹۱
 چوچیه : ۱۰۰
 جودمان : ۴۲
 جورجیوس : ۵۵، ۴۴
 چوردان : ۲۷۷

جوزجانی : ۲۶۴، ۲۶۳، ۲۴۸
 ابن الجوزی : ۱۰۷، ۱۳۶، ۱۳۷
 ۱۷۰ — ۲۲۱، ۱۷۲
 ابن الجوزی (سبط) : ۱۶۸، ۱۷۲
 ۲۲۱
 ابن قیم الجوزیة : ۲۲۵
 جوشہ : ۲۷۰
 چوفی نالینو : ۳۲۱
 جولدتسمیر : ۱۷۸، ۱۲۳، ۸۰، ۷۳
 ۱۷۹، ۱۹۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۹
 ۲۱۰، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۴۰، ۲۴۵
 ۲۸۰، ۳۰۲، ۳۰۷ — ۳۱۹

حاجی خلیفه : ۱۱۰ ، ۲۵۴ ، ۲۷۴
الحلیل بن احمد : ۱۴۵
ابن الحارث : ۴۶ ، ۴۷ ، ۸۵ ، ۸۷
۹۰ ، ۸۸
الخوارزمی : ۱۱۹
خودابنده : ۲۲۹
دی خویه : ۱۵۳ ، ۱۷۴ ، ۱۹۶
الحیاط المعتبری : ۲۱۶ ، ۲۱۷

د

دارنبور : ۲۴۵ ، ۲۵۷ ، ۲۵۸
ابن داود : ۹
دائنه : ۲۲ ، ۲۴
دلاقیدا : ۳۲۰
الدمیری : ۲۳۱
الرمی : ۱۵۷
دکھا : ۵۵
دنتھا : ۵۵
دوتندی : ۳۲
دوزی : ۱۷۵ ، ۱۸۷ ، ۲۵۷
دیرتش : ۳۰۰
دیرتشی : ۱۷۵ ، ۱۷۷
دیسو : ۲۲۰
الدینوری : ۱۷۳ ، ۱۸۸

ذ

دھبی : ۱۲۸ ، ۱۳۳
ذوفنطس : ۵۹

(۲۲)

الحماسوی : ۱۶۵
الحک : ۱۵۱
الحلاج : ۹
الحلاوی : ۱۳۱
الحلبي : ۲۲۲
ابن حنبل : ۱۲۷ ، ۱۲۹ ، ۱۳۷ ،
۱۷۱ ، ۲۳۹
أبو حنیفة : ۲۳۱
حنین : ۳۹ ، ۴۵ ، ۴۸ ، ۵۱ ، ۵۲
۵۸ ، ۵۷ ، ۶۹ ، ۹۱ ، ۹۴ ، ۹۸
۱۰۴ ، ۱۱۰ ، ۱۱۴ ، ۱۱۸
حنه موتینی : ۳۲۱
حو : ۲۲۳ ، ۲۳۴
یوحنا بن حیلان : ۴۵ ، ۶۱ ، ۶۴
۷۵ ، ۷۸ ، ۷۹ ، ۹۹
حینا نیشو : ۵۵

خ

خالد البرمکی : ۱۰۵
خالد بن یزید : ۶۸ ، ۶۹ ، ۱۰۵
ابن خردادبة : ۱۹۶
ابن خلدون : ۱۱۷ ، ۲۱۱ ، ۲۱۶ ،
۲۵۶ — ۲۵۸ ، ۲۷۰ ، ۲۸۴
خلف بن السمح : ۲۰۸
ابن خلیکان : ۹۷ ، ۱۰۶ ، ۱۳۵ ،
۱۵۸ ، ۱۶۳ ، ۱۷۴ ، ۱۹۱ ، ۲۳۴ ،
۲۳۶ ، ۲۳۷

۱۷۲۰ ۱۷۰

ابن ابن رمة: ۶۷
 الراوی (یعقوب) : ۵۵
 رویل : ۶۳
 رودان : ۲۹
 روسکا : ۴۷ ، ۵۳ ، ۶۹ ، ۸۲
 ۱۱۹ ، ۱۰۵
 روسو : ۲۴۷
 روفیل : ۷۶
 ابن الروندی : ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۶
 ۲۱۷
 ریت : ۱۵۳ ، ۱۹۵
 الریحانی : ۱۲۵
 ابو ریده : ۸۲
 ریسک : ۱۷۴ ، ۱۷۵
 رینان : ۴۴ ، ۱۲۸ ، ۲۶۶ ، ۲۷۷

ز

الزبیر بن العوام : ۱۸۴ ، ۱۸۹
 الزجاج : ۱۵۰
 زخاریا : ۷۵
 زرادشت : ۲۷۵
 ابن زرة : ۸۸ ، ۹۹ ، ۱۹۸
 الزخشری : ۱۸۸ ، ۳۱۷
 علی بن محمد الزهری : ۲۳۹
 کعب بن زهیر : ۲۲۸
 ابن زیلع : ۲۹۲

ن

نابه : ۷۷
 الرازی (أبو بکر) : ۴۵ ، ۶۴ ، ۸۱
 ۸۲ ، ۸۳ ، ۹۲ ، ۹۳ ، ۱۱۰ ، ۱۲۴
 ۱۶۷ ، ۱۴۹
 الرازی (الفخر) : ۱۴۵ ، ۱۶۶
 ۱۹۲ ، ۱۹۳ ، ۲۳۱ ، ۲۳۲ ، ۲۵۶
 ۲۶۲ ، ۲۶۹ — ۲۷۱ ، ۲۷۶ ، ۲۷۸
 ۲۸۷
 الراضی : ۶۳
 وتر : ۲۴ ، ۲۵ ، ۴۶ ، ۱۰۰
 ابن رجب : ۱۲۹ ، ۱۳۳ ، ۱۳۷
 ۱۶۸ ، ۱۶۹
 الرستمی : ۲۱۰
 ابن رسته : ۱۷۴ ، ۱۷۶ ، ۱۹۱
 ابن رشد : ۹۸ ، ۱۵۴ ، ۲۴۶ ، ۲۴۹
 ۲۵۰ ، ۲۵۱ ، ۲۵۲ ، ۲۵۶ ، ۲۷۷
 ۲۸۴ ، ۲۸۵ ، ۲۸۷ ، ۲۹۴ ، ۲۹۵
 ابن رشید : ۹۷
 الرشید (هارون) : ۹۱ ، ۱۱۷ ، ۱۸۵
 رشید باشا : ۹۷
 رشید الدین بن خلیفه : ۶۲
 ابن رضوان : ۹۵
 رفاتیل : ۲۹
 فرید رفاعی : ۱۱۴
 رکن الدین عبد السلام : ۱۳۶ — ۱۳۷

عبد الله بن سلام : ۲۲۰
 دی سلان : ۲۱۶ ، ۲۴۵ ، ۲۵۶
 ۲۵۷ ، ۲۶۰ ، ۲۶۲ ، ۲۶۷
 ۲۷۰ ، ۲۸۰
 سم : ۱۱۳ — ۱۱۵ ، ۱۱۷ ، ۱۱۸
 سلیمان : ۲۲۹
 سلوانوس : ۵۵
 سلیمان بن داود : ۲۴۰
 السمعمانی : ۱۳۰ ، ۱۳۴ ، ۱۷۴
 سنان بن ثابت : ۹۱ ، ۷۲
 محمد بن سنان : ۲۴۱
 سنبلیقیوس : ۴۱
 سنیلانا : ۱۵ ، ۲۱۴
 سلیمان السنجرى : ۲۳۹ ، ۲۴۰
 السندوبى : ۸۹ ، ۱۴۳
 السنوسى : ۱۶۷
 السمروردي : ۱۲۹ ، ۱۳۰ ، ۲۵۳
 ۲۶۲ ، ۲۶۵ — ۲۶۷ ، ۲۷۳ — ۲۷۶
 ۲۸۶ ، ۲۸۸
 سهیل بن هرون : ۱۱۵
 محمد بن حسن بن سهل : ۲۳۶
 سوتر : ۸۰
 سوفو کلیس : ۳۱
 سورس : ۴۲
 موسى بن سيار : ۹۳
 سیدوخت : ۵۵

س

ن سبور : ۱۲۹
 سارتون : ۱۰۳
 عراض بن ساریة : ۲۲۵
 دی ساسی : ۱۸۷
 سباط : ۸۸ ، ۴۹
 بن سبعین : ۲۲۱
 ابن سبکتکین : ۸۷ ، ۸۸
 السبکی : ۱۳۳ ، ۱۴۴ ، ۱۵۸
 ۱۶۳ — ۱۶۴
 السجستانی (أبو سلیمان) : ۵۰ ، ۶۳
 ۷۴ ، ۸۲ ، ۸۵ — ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹
 ۱۵۰ ، ۹۰
 سخو : ۲۰۶ ، ۲۰۸
 السخوی : ۲۰۹ ، ۲۲۵
 سدنی سی : ۲۵۲
 سرچیوس اثرأس عینی : ۴۳ ، ۴۵
 ۵۲ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۱۰۷
 ابن سعد : ۲۲۵ ، ۲۳۲ ، ۲۳۸
 ۲۳۹
 سعدیا : ۸۵
 ابن سعود : ۳۲۹
 سهونرولا : ۲۳
 سقراط : ۱۴۰
 سل : ۱۷۵
 سلام الارض : ۱۱۰ ، ۱۱۵

١٨٥ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ، ٢١٠ ، ٢١٣

٢١٦ ، ٢١٧

شوسا : ٢٤٦ ، ٢٩٣

شوقان : ١٧٧

الشيبياني : ٩

شيث : ٢٢٨

شينخو : ١٠٢ ، ١٥١

شيدر : ٣ — ٦

أبو اسحق الشيرازي : ١١٩

صدر الدين الشيرازي : ٢٧٣ ، ٢٨٦

— ٢٨٨

قطب الدين الشيرازي : ٢٦٩ ، ٢٧٢

٢٨٦

شيشرون : ٢٣ ، ٢٧

ص

ابن الصابي : ١٩٢

صاعد : ٦٣ ، ٦٦ ، ١٠٢ ، ١٠٣

١٥١ ، ١٥٢

صالحاني : ٧٨

الصادقي : ٦٠

ابن الصغير المالكي : ١٩٧ ، ١٩٨

ابن الصلاح : ١٥٩ — ١٦٠ ، ١٦٢

— ١٦٦

ط

الطبراني : ٢٢٣

الطبري : ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ٢٢٢

السيرافي : ١٤٠

سبرنسن : ٢١١

سيل : ١٧٥ ، ١٩٩ ، ٢٠١

ابن سيناء : ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨

١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٥٣ ، ٢٤٥ — ٢٩٦

السيوطي : ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٣

١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٤٩ ، ١٦٤ ، ١٦٥

١٦٦ ، ٢٢٣ ، ٢٣٢

ش

شاخ : ٩٥

شارلمان : ٢٣

الشافعي : ١٢٥ ، ١٤٤

الشاطبي : ١٢٧

أبو شامة : ١٦٨

بنو شاكر : ٥٩

الشريشي : ١٧٤

الشعراني : ١٢٤ ، ١٥٠

شفواسن : ٧٠

شكسبير : ٢٩ ، ٣٠

حامر الشماخي : ١٩٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨

أبو العباسي الشماخي : ١٩٧

شمت : ٤٧ ، ١٠٠

شمعون : ٥٥

محمد بن شذوب : ١٤٧ ، ٢٣٢

شميلدرز : ١٧٥ ، ٢٠٠ ، ٢٠١

الشهرستاني : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٧٤

- علي بن ربن الطبري : ٩٣٠ ، ٦٠
ابن طيون : ٨٠
الطاهراني : ١١٧
ابن طفيل : ٢٤٥ — ٢٥٢ ، ٢٤٩
٢٥٣ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦٣
٢٦٦
طغرل بيغ : ٧٤
ابن طمّلوس : ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٥٣
١٥٤ ، ٢٥٠
طه حسين : ١٠٠ ، ٣٢٨
نصير الطوسي : ٢٦٣ ، ٢٧٦
محمد بن الطيب : ١٣٤
ابن الطيب (أبو الفرج) : ٩٣ —
٩٤ ، ٩٩
طبيويه : ٥٥
طحاياوس : ١١٥ ، ١١٨ —
ظ
الظاهر (ابن الخليفة الدر) :
١٢٩
ظهير الدين : ٨٦ — ٨٨ ، ٩٥
ع
عائشة : ١٨٤ ، ١٨٩
العامري : ٩٠
ابن عباد : ٩٠ — ٩١
ابن عباد (صاحب) : ١٣٩
ابن عباس : ٢٠٨ ، ٢٣٨ ، ٣١٧
علي ابن العباس : ٩٣
حسن العباسي : ١٤٦
ابن عبد الحكيم : ٣٩ ، ٦٧
اسحق بن عبد الحميد : ١٩٦
مصطفى عبد الرازق : ١٦٦
عبد الرحمن محمد بن الحسين : ٢١٨
عبد العزيز بن أبي رجاء : ٢٣٩
عبد الله (ابن عبد المطلب) : ٢٣٩ ،
٢٣٠ ، ٢٣٢
عبد المطلب : ٢٢٩
عبد الملك بن مروان : ٢٠٦
فنج بن عبد الوهاب : ٢١٠
محمد عبده : ٢٣٤ ، ٣٠٢ ، ٣١٨
بن عبدون : ٨٧
عبد يشوع : ١١٧
ابن العري : ٧٨ ، ٨٠
عبيد : ٦٧
ابن عبيد الله (القاسم) : ١٣٤
عمرو بن عبيد : ١٧٣ — ١٧٥
١٧٧ — ١٨١ ، ١٨٥ ، ١٩٥
أبو منصور العجلي : ٢٣٨
يحيى بن عدي : ٦٣ ، ٦٤ ، ٧٤ ، ٧٧
٨٠ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٠
٩١ ، ٩٩ ، ١٥٠
عبد الرحمن العرفي : ٢٢١

١٥٣، ١٤٨ — ٢٢٠، ١٥٨

٢١٦، ٢٥٦، ٢٢١

الغنيمة: ١٣٥

ف

الفارابي: ٦٤، ٦٢، ٦١، ٤٥، ٤٤

٨١، ٧٨، ٧٦ — ٧٤، ٦٩، ٦٧

١٠٩، ٩٩، ٩٨، ٨٦، ٨٤، ٨٣

٢٧٥، ٢٧٤، ١٥٣، ١٤٨، ١١١

٢٩٦

ابن فارس: ١٤٠، ١٣٩

ابن الفارض: ٣٢٧

فاطمة: ٢٥٦

ابن فتيان: ١٣١

فتشليو: ٢٥٣

فتيون: ١١٦

أبو الفدا: ١٧٤

فدياس: ٢٩

ابن الفرات: ٩٢

أبو الفرج: ٢٥٣

فرجيل: ٢٧، ٢٣، ٢٢

ابن فرحون: ١٣١

فرغوريوس: ١٠٦، ١٠٢، ٩٤، ٢٠

١٠٨، ١٠٧

فرلاني: ١٠٠، ١٥٥، ٤٢، ٤١، ٣٧

١٠٦ — ١١١، ١٠٩ — ١١٤

فرنسيس الاسيزي: ٢٢

ابن العربي: ٢١٨، ٢٢١، ١٥٣، ١٤٢

حسن العسكري: ٢٢٦

ابن عساكر: ٦٨

ابن العسال: ٢٩٦

عضد الدولة: ٩٣، ٩٢، ٨٦

عبي الدين العطار: ٢٣٢

أبو العلا عفيفي: ٢٩٥

ابن أبي علاج: ٢٣٩

علي: ١٩١، ١٨٩ — ١٨٣، ١٧١

٢٣٨، ٢٣٧، ٢٣٥، ٢٣٠، ٢٢٩، ٢٢٦

عبد الله بن علي: ١٠٧، ١٠٢

ابن همار: ٢٣٢

ابن همر: ١٩٠

همر بن عبد العزيز: ٦٥ — ٦٨

همرو بن العاص: ١٨٩، ٥٠

ابن العميد: ١٤٩

عياد: ١٧

عيسى: ٢٣٨، ٢٣٥، ١٥٤

علي بن عيسى (الوزير): ٩٢، ٩١، ٨٧

علي بن عيسى: ٩٤، ٨٥

عيسى بن علي: ٨٧

ميمي: ٢٢١

غ

غالب: ٧٢

الغزالي: ١٢٥، ٩٩، ٩٨، ١٠

١٤٦، ١٤٢ — ١٤٠، ١٣٥، ١٣٣

- فريدريك الثاني : ٢١
 قسطنطين : ٧٧ ، ١٠٦ ، ١٥٨ ، ١٦٣ .
 ١٧٣ ، ٢٣٤
 ابن الفقيه : ١٩٦ ، ١٩٧
 فليجر : ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠١
 فليجل : ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٥٠
 فاييجون : ٣١٦
 فليشر : ٢١٠ ، ٣٠٨
 فلترو : ٣٢
 فليفلر : ٣٢
 فلتينوس : ٨
 فليوزن : ٣٠٧
 فان فلون : ٥٧ ، ٢٠٧
 فلو طرخس : ٣٠ ، ٥٩
 فناخسرو : ٨٦
 فنرش : ١٠١ ، ١١٠
 فنسكلين : ٢٩ ، ٣٣
 ابن فهر : ١٠٤
 ابن فهرين : ١٠٤
 فولوز : ١٢٩
 قوائف : ١٧٥ ، ١٧٦
 فويراخ : ٢٩
 فيث غورس : ٧
 فيين : ١٠٠ ، ١٧٥ ، ١٧٦
 فيلو سترانس : ٣٣
 ق
 ابن القادس : ١٦٩
 القاوقجي : ٢٢٥ ، ٢٤٠
 القبانى : ١٥٧
 قتادة : ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٩١ ، ٢٢٦
 ابن قتيبة : ٦٦ ، ١٤٠ ، ١٧٣ ، ١٧٦
 ١٩١ ، ٢٠٠
 ابن قرة (ثابت) : ٥٩ ، ٧٢ ، ٧٦
 أبو قرة : ١٠٤
 اسحق القدوى : ١٩٥
 قسطا بن لوقا : ٥٩
 أبو القشقرى : ٥٤
 بن القصاص : ١٧٢
 القطان : ١٢٨
 ابن القفطى : ٤٣ ، ٤٧ — ٥٠ ، ٧٢
 ٧٣ ، ٧٥ — ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٦ —
 ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٢ ، ١٠٤
 ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٣٥ ، ١٣٩ .
 ٢٧١
 القومسى : ٨٥
 قويرى : ٦١ ، ٦٤ ، ٧٥ ، ٩٩
 قيس بن سعد : ١٨٩
 قينان : ٢٢٨
 ك
 كرادى قو : ٣٧ ، ٦٣ ، ٨٢ ، ٢٤٥
 كاواوق : ٤٣
 كاسوتو : ٢٤٦
 كالديرون : ٢٩

کوفن : ۱۲۵
کومینوداترینو : ۲۵۱
موسی بن کیمیا : ۶۰
کیرست : ۴
کیروس : ۲۵۰
کیورتن : ۱۷۴

ل

لامنس : ۳۲۵، ۷۰
لپرت : ۱۳۹، ۱۳۵، ۱۲۳، ۱۰۲
لسنج : ۳۲
لورا : ۲۶
لوستر نیچ : ۹۶
لوکایر : ۹۶، ۹۳، ۵۲، ۴۶، ۴۳، ۳۷
لوتر : ۲۵
اللورق : ۱۳۳
لوقیان : ۳۱۶
اللیث بن المظفر : ۱۴۵
لین جانج : ۸
لیثقتل : ۳۹
لین پول : ۴۳
لین : ۱۹۵

م

الماتریدی : ۳۱۷
ابن مایجه : ۲۵۵
مارآبا : ۵۵

کالونیوموس : ۲۵۱، ۲۵۰
کاتوروقتش : ۲۱
کیلر : ۳۲۳
الکتانی : ۲۳۳
ابن یوسف الکرمانی : ۱۴۶
ابن کرئیب : ۹۹، ۷۶، ۷۱، ۶۴
کروس : ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۰۱، ۱۰
کرول : ۴۲
کریل : ۴۳
فون کریم : ۲۰۲، ۱۷۵
کمری : ۱۱۹، ۵۴
ابن کشکرایا : ۹۲
کلاجس : ۳۲
کلامروت : ۱۱۰، ۳۹
کلنجر : ۲۹
کلیمانس : ۲۳۸، ۲۳۵، ۸
الکاپنی : ۱۵۰
کیورترا : ۶۴
الکیمیت : ۲۳۴، ۲۳۳
الکندی : ۱۱۴، ۷۸، ۷۱، ۵۹
۱۴۵، ۱۳۵
أبو البصر الکندی : ۱۵۰
کوپر نیکس : ۳۲۳
جوبندو کور : ۳۲۳
کوجر : ۴۲
کورنی : ۳۰، ۲۹

- الماردني : ١٣٨
 ماريا نلينو : ٣٢٩ ، ٣٢١
 مارينوس : ٤٧ — ٤٩
 ماسيرو : ٤١ ، ٤٢
 ماسينيون : ٩
 يوحنا بن ماسويه : ٥٦ — ٥٧
 ماسيه : ٣٩
 مالك : ١٢٥
 المأمون : ١١ ، ١١٤ ، ١١٧ ، ١١٨ ،
 ١٢٥ ، ١٣٣ ، ١٩٦
 الماوردي : ١٢٧
 ماير : ٦٥
 مايرهوف : ٣٧ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٩٥ ،
 ١٠٤ ، ١٠٩
 علي مبارك : ١٦٧
 المبرد : ١٩٥
 أبو بشرمقي : ٦٢ — ٦٤ ، ٧٤ ،
 ٧٥ ، ٧٦ — ٧٨ ، ٨١ ، ٩٩ ، ١٤٠ ،
 ٢٩٦
 متس : ١٨ ، ٩١ ، ١٧٤
 متهوخ : ٤٩ ، ١٠٠
 متنيا : ٢٩
 المتوكل : ٥٨ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ١٢٥
 المجريطي : ٢٥
 أبو المحاسن : ١٣٥ ، ١٧٤
 داود بن الحبحر : ٢٢٠ ، ٢٣٩
- محمد : ٩ ، ١٢ ، ١٥٥ ، ١٦٠ ، ١٧٢ ،
 ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ — ٢٣١ ، ٢٣٣
 — ٢٣٨
 ابن الخيمرة : ١٣٠
 ابن المرتضى : ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٧٤ ،
 ٢١٦ ، ٢٢٠
 السيد المرتضى : ١٧٤
 ابن المرستانية : ١٧١
 المرسى المفسر : ١٢٦
 ابن مرقش : ١٣٢ ، ١٦٩
 مرجليوث : ٨٩ ، ١٢٣ — ١٢٥ ،
 ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٣ ،
 ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ،
 ١٩٧ ، ٢١١
 مرتشي : ٢١٢
 ابن المرزبان : ٩٢
 مرقيون : ٨
 مركس : ٣٠٠
 مركله : ٣٩
 المروزي : ٦١ — ٦٤ ، ٧٤ ، ٧٥ ،
 — ٧٦ ، ٩٩
 المستجد : ١٣٧
 ابن مسرة : ١٩٧ ، ٢١٥ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦
 مسعود الأول الغزنوي : ٢٧٨
 المسعودي : ٤٠ ، ٦٣ ، ٦٧ ، ٨١ ، ٨٢ ،
 ٨٤ ، ٨٥ ، ١٨٠ — ١٨٤ ، ١٩٣ ، ٢٣٦

المنصور (أبو جعفر) : ١٠٢٠٥٦

١٩٠٠١٠٧

المنصور (ابن أبي عامر) : ١٥٢٠١٥١

ابن المنى : ١٣١٠١٦٨

موتيلنسكى : ١٩٧٠٢٠٤

موتيه : ١٧٥

موايك : ١٧٥٠٨٠١٩٩٠٢٥٥٠٢٥٦

٢٦٢٠٢٥٨

المذهب الرومى : ١٧١

المهدى : ١١٧

مهر من : ١٦٤

موسى : ١٥٥٠٢٣٥

أبو موسى الأشعرى : ١٨٩

موسى بن ميمون : ٢١

مويرى نجه : ١٢٦٠١٦٥

الميرالى : ١٦٠

ميسرة بن عبد ربه : ٢٣٩

ميرن : ٢٤٥٠٢٤٨٠٢٥٨٠٢٦٢

٢٩٣

ميرندولا : ٢٤٦

ميكانچلو : ٢٩

ميلان : ٤٠

ن

ابن ناجي : ١٩٧

الناصر : ١٢٩٠١٣٠٠١٣٢٠١٦٨

١٧٢

مسكويه : ٩٠

مسلم : ١٢٧٠١٧٠

المصعبى : ٢٠٥ - ٢٠٧

ابراهيم المصيص : ٢٣٩

ابن المظهر الحلى : ٢٢٩

معاوية : ١٨٣٠١٨٨٠١٨٩٠١٩١

المعتضد : ٦٤٠٧٢٠٩١٠١٢٤٠١٥٠

المغيل التواتى : ١٦٥

المغيرة بن شعبة : ١٨٩

المقتدر : ٦٢٠٧٣

المقدسى (موفق الدين) : ١٣١

المقريزى : ١٧٤٠١٨٥٠٢١٢٠٣١٤

ابن المقفع : ١٠١ - ١٢٠

ابن المقفع (محمد بن عبد الله) : ١٠٦

١٢٠ -

ابن المقفع (سورس) : ١٠٥

المكتفى : ٧٣

مكدولك : ١٧٥٠٢١٢٠٢١٣

م

أبو طاب المسكى : ١٣٠

ا. ملر : ١٠٢٠١١٤

م. ي. ملر : ٢٥٠

الملوشاقى : ٢٠٥

المنجاب بن راشد : ١٨٩

وهب بن منبه : ١٧٦

ابن مندويه : ٩٢

نيقولاوس : ٨٨ ، ٥٩

نيقوماخوس : ٥٩

نيكل : ١٠

هـ

الحادي : ١١٧

هاربروكر : ٢١٠ ، ٢٠٢ ، ٩٤

ابن هبة الله : ٩٩ ، ٩٦

هرولييه : ٢١٢

مارتن هرتمن : ٢٣٣

ابن هرثمة : ١٩٦

هرقل : ٤٢

هرمس : ٢٧٠ ، ١٣٢

فون هرثك : ٢٥

الهروي : ٢٢٥

أبو هريرة : ٢٢٥ ، ٢٢٣

ابن هشام : ٢٣٢

هلد برنت : ٣٢

همربرجشتل : ١٧٥

هنبج : ٢٦٨

ابن هندو : ٩٥ ، ٨٨ ، ٤٦

هوآسما : ٢٠٩ ، ١٩٦ ، ٣٩

هوراس : ٢٣

هورتن : ١٨٢ ، ١٧٨ ، ١٦٦ ، ٨٣

٢١٤ ، ٢١٢ ، ٢١١ ، ٢٠٩ ، ١٩٣

هورخرونيه : ٣٠٣

ابن ناعمه : ١١٠ ، ١٠٣

ابن ناقييا : ١٢٨

ابن النجار : ١٦٩ ، ١٦٨ ، ١٣٢

النجاشي : ١٤٨ ، ١٤٤

ابن النديم : ٨٥ ، ٨٤ ، ٨١ ، ٤٧

٢٩٦ ، ١٢٤ ، ١٠٥ ، ١٠٢ ، ٨٩

الرشخي : ٢٣٧ ، ٢٣٦

النظام : ٢١٤ ، ١٤٠

نظيف القس : ٩٢

الزعماني : ١٥٧

الملكه : ٣٢٩ ، ٣٢٥ ، ٣٠٧ ، ١٠٤

نليو : ١١٨ ، ١٠٠ ، ٥٤ ، ١٠

٣١١ ، ٣٠٦ ، ٢١٧ ، ١٧٣ ، ١١٩

٣٣٠ — ٣٢٠ ، ٣١٢

النهر جوري : ١٢٨

النوبختي : ١٤٨ ، ١٤٤

نوح : ٢٣٧ — ٢٣٥

أبو نوح (الانباري) : ١١٥ ، ١١٣

١١٧ —

أبو نوح (ابن الصلت) : ١١٧

نوردن : ٥

نويباور : ٢٦٩ ، ٢٦٧

نويبرجر : ٤٧

نيبرج : ٢١٧ ، ٩

نيشمة : ٣٢

نيفوس : ٢٩٥ ، ٢٥٠

١٢٣ — ١٢٦ ، ١٢٨ ، ١٣٠
 ١٣٤ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤٤ — ١٤٦
 ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٩٧ ، ٢١١
 يحيى بن خالد : ١١٣ ، ١١٧
 يحيى النجوى : ٤١ — ٤٣ ، ٤٩ —
 ٥٢ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ١٠٧ ، ١٠٨
 عيسى بن يحيى : ٩٥
 علي بن يحيى (الوزير) : ١٤٥
 سلامة بن يزيد : ١٩٧
 عبد الله بن يزيد : ٢٠٨
 يعقوب (النبي) : ٢٢٧ ، ٢٢٨
 ابن يعقوب (سعيد) : ٩١
 أبو اليقظان : ١٩٨
 يوسف بن عمر : ٢٣٨
 يونس بن يونس : ١٧٤
 ابن يونس (الوزير) : ١٣٦ ، ١٣٧
 ١٧٠ ، ١٧٢
 كمال الدين بن يونس : ١٥٨ —
 ١٥٩

هوروقس : ٢١٢ — ٢١٤ ، ٢٢٣
 ٢٢٤
 هوفنزال : ٣٢
 هوميروس : ١١ ، ٢٦ ، ٢٧
 ابن حجر الهيثمي : ١٤٧
 ابن الهيثم : ٩٤ ، ١٣٩
 هيرقليطس : ٢١٥
 هيستنجز : ٢٦١
 هيوار : ٨٢ ، ١٢٨ ، ٢٤٥ ، ٢٦٦

و

واصل بن عطاء : ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٦
 — ١٨١ ، ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٩٥ ، ١٩٧
 والي : ٦٥
 أبو علي بن الوليد : ٩٦
 ابن وهب : ١٠٤

ي

ياقوت : ٨٢ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٥

تتبعه ٤

الأرقام الموضوع تحتها خط تشير إلى المواضع المهمة

تصويبات و تبدلات

المواضيع	الخطأ	س	م	المواضيع	الخطأ	س	م
الشهرستاني قد	الشهرستاني قد	١١	٩٧	هينريش hm	هينريش in	٤	٢
بن	بن	٢٢	٥	كل من	عامة	٢	٥
Literatur	Literatur	١٧	٩٩	حبيب ملقب مالك	الملكية	٢٢	١٥
١٢٧ م	١٥٧ م	٥	١٠٤	Oikonomikos	Oikonomikos	٢٤	١٦
V.	ج	٢٥	١٠٦	Die	De.	٢٤	١٧
Jahrbucherte	Jahrbucherte	٢٧	٥	Ibn	احمد النظم التي قبل ابن	٢٥	د
سنة ١٨٩٣ م	سنة ٥٥٥ م	٢٣	١٠٨	نوردن	نوردتر	٢٦	٢
Aristoteles	Aristoteles	٢٢	د	Norden	Nordens	د	د
١٩٠١	١٩٠٦	د	د	والتي نرما	الن التي نرما	٧	٢
انتى	انتيل	٢٤	د	المجددة	المجددة	٢٠	٢
-ikos	-l kos	٦	١١٢	ارغل	رغل	١٩	٢
299	199	١٢	د	١٩١٥	١٩٢٥	٢٨	٤
Leip-	Lipf	١٤	د	١٩٨٠	١٩٩٠	٢١	٤
104	164	١٨	د	فريدمان عن د	فريدمان و د	٢١	٤
٤٧٦	٤٨٦	١٤	١١٩	وفا يله	وما يلهما	٤	٤
x ist-	-ni st-	١٢	١٢٠	Schmid	schmid	٢٠	٤
١٥٩	٥٩	١٧	١٢٣	بن عبيدة	بن عبد الله	٤	٤
م	س	٢٧	١٢٤	Van	Von	٢٠	٥
٦	٥	١٩	١٢٥	غرف	الر	٢٠	٥
التبرقية	التبرقية	٢٧	١٢٧	اللغة	اللغة	١	٥
D C	D C	٥٥	١٢٧	في حمد يشاور	حمد يشاور	٢	٥
[طبعة]	[طبعة]	٢١	د	الكلام العقل	الكلام العقل	٧	٥
		٢٠	١٢٩	(سنة ١٩١٥ م)	(سنة ١٩١٥ م)	١٧	٥
		٢٠	١٢٩	٨٧	٧٨	٢٤	٥
		٢٠	١٢٩	١٢٥	١٢٥	١٥	٥